HACER LA HISTORIA

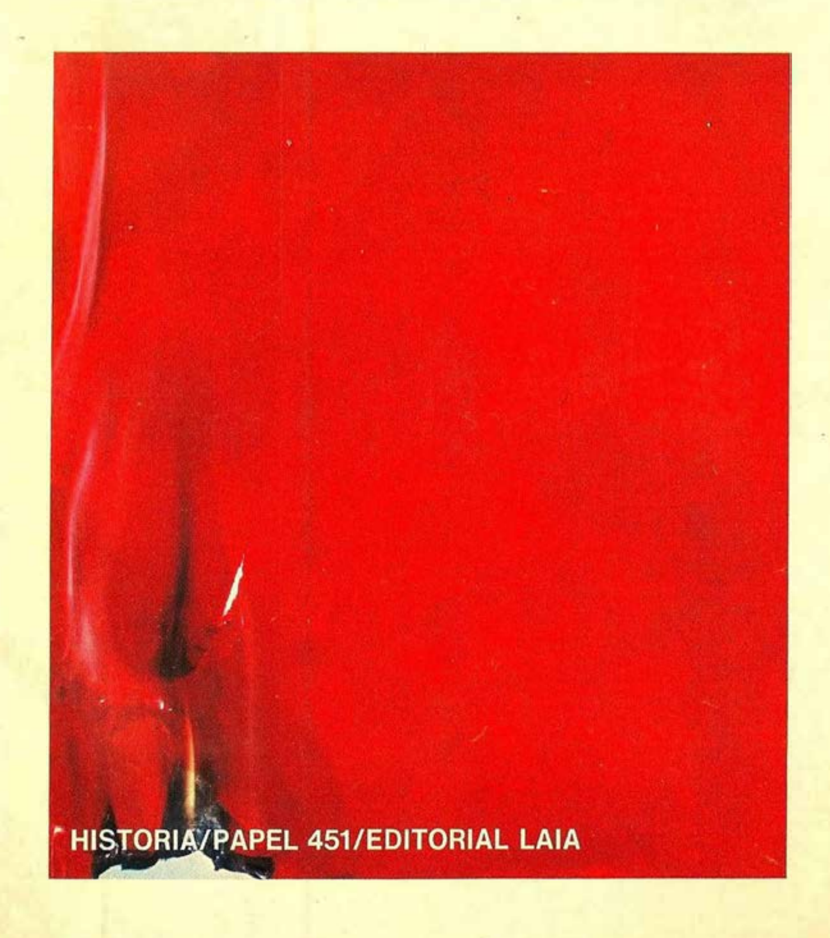
BAJO LA DIRECCION DE:

JACQUES LE GOFF
PIERRE NORA

VOLUMEN III

NUEVOS TEMAS

EMMANUEL LE ROY LADURIE, ALAIN BESANÇON, MARCELLE DETIENNE, JACQUES LE GOFF, JEAN-CLAUDE CHEVALIER, ROGER CHARLIER, DANIEL ROCHE, PIERRE VIDAL-NAQUET, JEAN-PIERRE PETER, JACQUES REVEL, MARC FERRO, JEAN-PAUL ARON, JACQUES OZOUF, MONA OZOUF.



Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

23010

Jacques Le Goff
Pierre Nora

HACER LA HISTORIA

III. Objetos nuevos

editorial laia/barcelona

ABC BIBLIOTECA CENTRAL TIJUANA

La edición original francesa fue publicada por Éditions Gallimard, París, con el título: *Faire de l'histoire. Nouveaux objets.*

© by Éditions Gallimard, París, 1974

Versión castellana: Jem Cabanes
Primera edición: abril 1980
Diseño y realización de cubierta: Enric Satué

© de la presente edición (incluida la traducción y el diseño de la cubierta): Editorial Laia, S. A., Constitución, 18-20, Barcelona-14

Depósito legal: B. 15.464-1980
ISBN: 84-7222-499-6
Impreso en Industrias Gráficas Márquez, S. A. - Ignacio Iglesias, 26
Badalona (Barcelona).
Printed in Spain

PLAN GENERAL DE LA OBRA

Presentación por Jacques le Goff y Pierre Nora

Primera parte: *Nuevos problemas*

La operación histórica	Michel de Certeau
Lo cuantitativo en historia	François Furet
La historia conceptualizante	Paul Veyne
Las vías de la historia antes de la escritura	André Leroi-Gourhan
La historia de los pueblos sin historia	Henri Moniot
La aculturación.	Nathan Wachtel
Historia social e ideologías de las sociedades	Georges Duby
Historia marxista, historia en construcción	Pierre Vilar
La vuelta del acontecimiento	Pierre Nora

Segunda parte: *Nuevos enfoques*

La arqueología	Alain Schnapp
La economía:	
— Las crisis económicas	Jean Bouvier
— Superación y prospectiva	Pierre Chaunu
La demografía	André Burguière
La religión:	
— Antropología religiosa	Alphonse Dupront
— Historia religiosa	Dominique Julia
La literatura	Jean Starobinski
El arte	Henri Zerner
Las ciencias	Michel Serres
La política	Jacques Julliard

Tercera parte: *Nuevos temas*

El clima: la historia de la lluvia y del buen tiempo	Emmanuel Le Roy Ladurie
El inconsciente: el episodio de la prostituta en *¿Qué hay que hacer?* y en *El subsuelo*	Alain Besançon
El mito: Orfeo con miel	Marcel Detienne
Las mentalidades: una historia ambigua	Jacques Le Goff
La lengua: lingüística e historia	Jean-Claude-Chevalier
El libro: un cambio de perspectiva	Roger Charlier y Daniel Roche
Los jóvenes: lo crudo, el niño griego y lo cocido	Pierre Vidal-Naquet
El cuerpo: el hombre enfermo y su historia	Jean-Pierre Peter y Jacques Revel
La cocina: un menú siglo XIX	Jean-Paul Aron
La opinión pública: apología de los sondeos	Jacques Ozouf
El cine: un antianálisis de la sociedad	Marc Ferro
El festival: bajo la Revolución francesa	Mona Ozouf

TERCERA PARTE

Nuevos temas

El clima.
La historia de la lluvia y el buen tiempo*

por Emmanuel Le Roy Ladurie

I

Los métodos de la historia del clima han sabido, estos últimos años, de progresos significativos y llenos de interés. Antes de exponerlos, empezaré con algunas palabras de memorándum sobre las distintas técnicas, las más conocidas, de la historiografía del clima, aplicadas en el último milenario:

1. En lo referente al final de este último milenario (los dos últimos siglos), el historiador del clima tiene que recoger, testar, tabular y publicar... simplemente las series meteorológicas. Desde el siglo XVIII o principios del XIX, ya son, en efecto, numerosísimas. A guisa de modelo, podemos referirnos a las series de temperaturas dadas por Gordon Manley y los investigadores holandeses (en Inglaterra y en los Países Bajos), de los tres últimos siglos.[1] Las series termométricas procedentes de regiones próximas unas a otras presentan la ventaja de poder correlacionarse mutuamente: así, pues, se puede, una vez descubiertas y exhumadas series nuevas, testarlas por correlación, y asegurarse de este modo de su fiabilidad. Luego, una vez jalonado el terreno, se detectan, gracias a ellas, a escala regional, nacional o siquiera europea, fluctuaciones momentáneas de calor o frío, que pueden ser de amplitud decenal, interdecenal, secular. Tampoco debiera olvidarse, de cara a las investigaciones por venir, que también existen (además de las lecturas del termómetro) series antiguas de observaciones *pluviométricas* o *barométricas,* relativas al siglo XIX e incluso al XVIII. A menudo menos

* Este artículo apareció en el volumen titulado *Le Territoire de l'historien* «Bibliothèque des histoires». Gallimard 1973.

1. Ver MANLEY y LABRIJN (salvo indicaciones adicionales, las notas remiten a la bibliografía detallada que se encontrará al final de este artículo).

fiables que las lecturas termométricas, tienen, sin embargo, un valor esencial para definir los tipos de tiempos y las situaciones atmosféricas del pasado. Numerosos y preciosos los dosiers de este tipo duermen, todavía hoy, en los archivos de los observatorios, de las academias de medicina o de provincia, y de las sociedades eruditas.[2]

2. Para los períodos anteriores al siglo XVIII, la dendrocronología (estudio de los anillos de crecimiento de los árboles) produce un saber de primerísimo orden, en lo referente a la sequía en los países áridos y subtropicales; la pluviosidad en los países templados; el frío en las regiones nórdicas. Estos tres fenómenos, en la óptica del artículo presente, se enfocan desde el punto de vista de sus fluctuaciones.

3. La fenología, o estudio de las fechas anuales de floración y fructificación de los vegetales, se resume, hasta el día de hoy, en un documento casi único: la fecha de las vendimias, registrada por los archivos, es, efectivamente, significativa en promedio, de «calor» o «frío», sobre el período marzo-septiembre de un año dado. A partir del momento en que estas fechas forman serie, en una localidad o en un grupo de localidades, iluminan las fluctuaciones térmicas de un año para otro, o de un decenio a otro, pero no, hasta nueva orden, de un siglo a otro.[3]

4. El método acontecimiental se reduce a una acumulación rigurosa de observaciones empíricas y cualitativas sobre el clima, como fueron formuladas en su tiempo por los contemporáneos, en sus correspondencias, libros de razón, registros parroquiales, etc. El modelo ha sido dado desde 1960 por Titow en su gran artículo en «Economic History Review», sobre el clima inglés del siglo XIV; y desde 1949 por D. J. Schove,[4] en una síntesis que presentó sobre el movimiento del clima de Europa en el siglo XVI, y sobre el enfriamiento de los inviernos desde 1540-1560 hasta 1600.

5. El método glaciológico fue ilustrado recientemente por J. Grove, a propósito de Noruega, en los siglos XVII-XVIII (artículo que aparecerá en «Arctic and Alpine Research» [1972]). Implica que se combinen las investigaciones que examinan los textos (archivos de Chamonix; registros relativos a las fincas subglaciares de Noruega; sagas islandesas...); y también las indagaciones de base geormofológica (estudio de las more-

2. ANGOT, 1895.
3. *Id.*, 1883; LE ROY LADURIE, 1967 y 1971.
4. TITOW, 1960 y 1970; SCHOVE, 1949.

nas): de base palinológica (estudio de pantanos y turberas situadas en lo bajo de los glaciares); o de base biológico-nuclear (fechamiento por carbono 14 de restos de árboles enterrados en las morenas, o arraigados en suelos rocosos descubiertos recientemente por las lenguas glaciares en quiebra). Así se consiguen fijar las fluctuaciones seculares e incluso multiseculares de los glaciares, que son cognoscibles gracias a tales métodos, en Occidente, a lo largo del último milenio; y constituyen un deformante revelador, pero precioso, en cuanto a las fluctuaciones del clima, en particular en el campo término.[5]

Varias observaciones de método o incluso de fondo me parecen, empero, indispensables, a propósito de las técnicas que se acaban de evocar.

1. El *objetivo* de la historia climática no está en explicar la historia humana, ni dar cuenta, en un estilo simplista, de tal o cual episodio grandioso (crisis del XIV o XVII, auge del XVIII...). Por más que este episodio estimule, por razones válidas, la reflexión de los arrobados por la historia. El «objetivo», en primer análisis, es totalmente otro: consiste, primero en dibujar las líneas generales de un devenir meteorológico, en el espíritu de lo que Paul Veyne llama una «historia cosmológica de la naturaleza». Claro que esta «cosmología cronológica», modestamente limitada al estudio de un clima de región, puede servir de disciplina de espera, cara a un proyecto muy otro y más ambicioso, que apunta a la historia humana: las «reiteraciones» de la historia del clima interesan, en efecto, a la cronología del hambre y quizá también a la de las epidemias; pero no se trata más que de consecuencias derivadas: por importantes e incluso apasionantes que sean, no dejan de ser marginales. Más allá de las tácticas del momento, parece, en realidad, que la estrategia del historiador del clima consista en situarse en primera línea, con los hombres de las ciencias de la naturaleza, en un codo a codo de colaboración interdisciplinar; estos hombres, al principio, ¿acogen como a un intruso, que nada les dice que valga la pena, al prófugo de Clío? Peor para ellos. El historiador en este caso devora la humillación y se esfuerza por hacer admitir la contribución específica que él es el único en poder aportar. Pierre Chaunu decía, no hace muchos años, que el historiador de la economía tenía que proporcionar primero, modestamente, materiales de base a los economistas

5. LE ROY LADURIE, *ibid.*

profesionales. De igual modo, el historiador del clima está, ante todo, ahí para avituallar a los especialistas de las ciencias de la tierra o del aire (meteorologistas, glaciologistas, climatologistas, geofísicos, etc.), con materiales de archivo. Las razones de una división semejante de trabajo son evidentes y prosaicas: por su formación (paleografía, conocimiento del latín y, sobre todo, dominio del «oficio de historiador») el profesional de la historia es el único que está en condiciones de acceder a ciertos datos que se consignaron, hace pocos siglos, en ilegibles papeleos. En cuanto a los meteorologistas, hace tiempo que dejaron de ser latinistas, y nunca fueron (¡y nadie se lo reprochará!) paleógrafos, ni «cliometristas».

2. Una segunda observación concierne al trasfondo, necesariamente climatológico, de toda investigación efectuada en estas direcciones. So pena de entregarse al relato puro y simple de las intemperies, el historiador de la lluvia y el buen tiempo tiene que inscribir su trabajo en una comprensión de conjunto del dato de base, relativo a las masas de aire y a la circulación atmosférica. Las teorías y síntesis generales que afectan este dato existen; incluso están en desarrollo constante. La más *up to date* es la de H.H. Lamb; ya di, en 1970, un resumen de su obra[6] que no dispensa al lector de enfrentarse con el original.[7]

6. LE ROY LADURIE, 1970; sobre todo, H. LAMB, 1966.

7. H. H. LAMB, *The Changing Climate*. Londres, Methuen, 1966. Recordemos que para H. H. Lamb las fluctuaciones climáticas seculares hacia el calor o hacia el frío que se han conocido en el curso del último o últimos milenarios pueden reducirse en lo esencial a dos modelos. De un lado, el modelo I: tipo de circulación abierto hacia el sur, debilitado en cuanto a su energía intrínseca; con un espaciado menor y un estrechamiento hacia el oeste de la estructura «en crestas y valles» de los Upper Westerlies. Todo está en correlación (como consecuencia de numerosos factores imbricados entre sí) con los períodos de enfriamiento y de *pessimum* norteamericano y europeo (por ejemplo, entre 1550 y 1850).

El modelo II, por el contrario, es característico de las fases de calentamiento y *optimum*, antiguas o recientes. Cuando los episodios en el curso de los cuales domina este segundo modelo, el torbellino o «vértice circumpolar» de los Westerlies, en lugar de abrirse ampliamente hacia el educador se contrae alrededor del polo. Las trayectorias de las depresiones pasan a ser en mayoría septentrionales; y durante el verano abandonan Escocia y Dinamarca, para pasar mucho más al norte, por la punta de Groenlandia, Islandia y Laponia y la península de Kola. De ahí la instalación de un clima mucho más caliente, especialmente en el oeste del antiguo continente; los veranos, en efecto, son más ardientes y más luminosos, en la medida en que Europa occidental, liberada de los ciclones, que pasan ahora más al

Tales son los presupuestos esenciales en los que se funda desde hace unos quince años mi trabajo, y el llevado a cabo, por su parte, por otros investigadores, acerca de la historia reciente del clima. Me limitaré a señalar, con relación a tales presupuestos iniciales, los progresos más recientes, algunos de los cuales se inscriben en las direcciones ya citadas; y otros son, por el contrario, francamente originales. De paso haré notar también algunos lunares entre los más perceptibles, con la esperanza de que nuevos trabajadores vengan un día a instaurar orden entre ellos.

II

1. En lo referente al primer método evocado, el que consiste en recoger, tabular, edificar, graficar y, de darse el caso, completar, por interpolaciones juiciosas, las series meteorológicas antiquísimas, diré que los resultados recientemente obtenidos no están siempre a la altura de los trabajos anteriores de Gordon Manley, que constituyó, en los años 1950, su serie de temperaturas británicas de 1690 a 1955.[8] Desde Manley, la prestación más notable sigue siendo la de von Rudloff (1967): en un gran libro poco conocido en Francia, este meteorólogo alemán estableció gracias a decenas de series ya publicadas, un cuadro europeo del movimiento del clima desde 1700 o 1750 hasta nuestros días;[9] este movimiento conlleva, claro está, sus fases características: pequeña era glaciar, luego calentamiento fluctuante e irregular a partir de 1850 o 1900, del orden de un grado centígrado en su máximo; en fin, enfria-

---

norte, cae cada vez más bajo la influencia calentadora de los anticiclones meridionales. En cuanto al invierno, se suaviza a causa de la circulación intensificada, en los períodos en que reina el modelo II: el flujo en adelante reforzado de los vientos de oeste aporta, durante la estación «fría», calor y humedad oceánica sobre Europa occidental. Estas dobles características, de invierno y verano, finalmente convergen; permiten definir los períodos de *optimum,* largos o breves, pasados o presentes, paradójicamente como los de un régimen *oceanic and summer-anticyclonic.*

8. G. Manley, art. en «Quart. Journal of the Roy. Met. Soc.» (1946, 1953), 242-52 y 358, y en «Archiv für Met. Geophys. und Bioklimatol.» (1959).

9. H. von Rudloff, *Die Schwankungen und Pendelungen des Klimas in Europa seit dem Beginn der regelmässigen Instrumenten-Beobachtungen.* Braunschweig, Vieweg, 1967. Ver asimismo el largo resumen de este libro que publiqué en «Annales» (sept. 1970).

miento reciente desde 1953-1955. El mérito del libro de von Rudloff no consiste tanto, por lo demás, en la dilucidación de estas amplias fases, ya presentadas con anterioridad a él, como en que supo describirlas de forma matizada, precisa y harto oportuna.

Pero todo el mundo cree, o no, tener el panorama en casa. Por más que se trate de perspectivas abiertas, en otras partes, por Manley o Rudloff. En lo referente a Francia, formularé, pues, una simple queja que será asimismo un mea culpa: se espera del investigador, en este país, que quiera establecer una serie fiable y anualmente cifrada de temperaturas mensuales que se extendería sin interrupción desde principios del siglo XVIII hasta 1972. La empresa podría realizarse gracias a los soberbios archivos de observaciones diarias conservados en el Observatorio de París, y en otras partes. Normalmente tendría que afectar a la mitad septentrional de la nación, más exactamente a las regiones parisinas y nórdicas, que son las mejor provistas en series antiguas. Pero los meteoróligos profesionales de este país están absorbidos en la tarea agobiante consistente en prever, cada día, el tiempo de mañana... No tienen ni oportunidad ni disponibilidades para darnos este género de resultados. Incluso Dettwiller,[10] en el bello trabajo que publicó sobre el clima parisino, no estimó tener que prolongar su análisis más allá del siglo XIX. Deseemos, pues, que un historiador profesional o bien un equipo de especialistas procedentes de horizontes diversos se lance a una empresa serial de esta envergadura.

Esperando que se alcancen así curvas muy largas, la explotación, ya iniciada, de vastos yacimientos documentales de contenido metereológico, permite obtener interesantes resultados parciales. Tomemos el ejemplo (tópico en cuanto a método) de los archivos parisinos de la Academia de Medicina: la encuesta colectiva, impulsada por Vicq d'Azir, de 1775 a 1790, se conserva en estos archivos; contiene más de ciento cincuenta series de observaciones meteorológicas diarias provenientes del «mundo entero» (de la época)... y sobre todo de territorio francés.[11]

El empleo de computadora hace ya unos años nos ha per-

10. J. DETTWILLER, *Évolution séculaire du climat de Paris...*, «Mémorial de la Météorologie nationale», n.° 52; «Météorologie nationale» (1970).

11. Ver el trabajo acerca de los archivos por el autor y otros historiadores, en la publicación colectiva de J. P. DESAIVE, etc., *Climat, médecins, épidémies*. Mouton, 1972.

mitido seleccionar este montón enorme de papeleo y medidas, del que se ha podido separar el grano de la paja, y las series válidas de las malas. Todas las series suficientemente largas, y que rebasan, cada una de ellas, cuatro años de observaciones, han sido correlacionadas mutuamente: la utilización de un test estadístico que se ha vuelto de uso banal en historia y en las ciencias humanas, nos ha puesto en condiciones de seleccionar, del lote o el montón, aquellas series que, regionalmente, presentan, confrontadas con sus homólogas, un coeficiente de correlación elevada, superior a 0,80 y, de preferencia, superior a 0,90 para un gran número de datos mensuales. El equipo de investigación de la VI sección de la École Pratique des Hautes Études, que se ha entregado a este trabajo, ha podido eliminar de este modo, o dejar fuera de selección, las series procedentes de la Francia meridional: son inadecuadas, mal correlacionadas entre sí, provienen de observadores que están faltos de celo, nada concienzudos ni escrupulosos. En revancha, cierto número de series locales, que surgen de la región parisina, de la Francia del Oeste y sobre todo del extremo norte del reino (Arras, Montdidier, etcétera), salieron triunfantes de la prueba informático-estadística que instituimos: presentar efectivamente, coeficientes de correlación mutuos superiores a 0,95. Se guardaron, pues «para la prosecución de la investigación», y, gracias a ellas, se pudo asentar un estudio sólido sobre el clima de los dos últimos decenios del Antiguo Régimen; a guisa de reiteraciones *(cf. supra)* este trabajo incluso produjo, a su vez, una contribución que resulta interesante para el conocimiento de las crisis de mala venta agrícola, que jalonan el «interciclo» prerrevolucionario, ilustrado ya por los trabajos de Ernest Labrousse: nuestro equipo pudo demostrar que, en lo referente por lo menos a su aspecto climático, los fenómenos de sobreproducción vitícola y de precios bajos, descubiertos por Labrousse, provienen en buena parte de una sucesión de años tibios, y especialmente de primaveras y veranos cálidos, alrededor de 1780 y después de 1780. Asimismo, pudiéronse precisar, curvas en mano, las razones meteorológicas que condujeron a la mala cosecha de 1788, causante del «Gran Miedo» y de desórdenes sociales durante la primavera y el verano crítico de 1789; entre estas razones, señalamos, claro, el pedrisco de julio de 1788, conocido ya hace tiempo; pero también —dato exhumado por nuestro equipo— el asolamiento de los granos en el instante preciso de la maduración del trigo, antes de la cosecha de 1788; y las lluvias sobre las si-

mientes en otoño de 1787. Todos estos pequeños hechos representan, en el análisis causal de los hechos que llevaron a 1789, la parte imprescindible del azar.

2. En lo referente a la segunda diciplina mencionada más arriba —la dendroconología—, me parece que los progresos metodológicos que recentísimamente se han puesto a disposición del historiador, se han registrado en dos direcciones; primero, se ha superado la antigua fórmula o receta, tan probada como unilateral, de los dendrólogos de antaño: consistente, como se recordará, en poner en relación una serie dendrológica (que provenía, por ejemplo, de tal variedad de pinos, de tal sector de Arizona) con un parámetro climático: digamos la pluviosidad o, en rigor, la aridez (al ser ésta función de las precipitaciones —o a su falta— y al mismo tiempo de las evaporación/temperatura). A este tipo de aproximación, parcial y fragmentario, los nuevos dendrocronólogos americanos, así Harold Fritts, han querido sustituirle unos métodos más globales y sintéticos: cartografían ahora, al filo del tiempo, el crecimiento anual o decenal de las coníferas en un conjunto continental amplísimo, así todo el suroeste de Estados Unidos actuales, y obtienen al final de esta operación una sucesión cronológica de mapas geográficos —casi una película— de los que cada uno lleva, sobre fondo de mapa territorial, una red de líneas de isocronía y de isocrecimiento forestal, débil o fuerte según las regiones. A la vista del film, o del «semifilm», de mapas así construido, se obtiene una visión no sólo puntual sino «especializada» del devenir del clima, e incluso del movimiento decenal de las masas de aire, en el conjunto continental estudiado. La serie de mapas que dio Harold Fritts al respecto para vastas regiones que van desde el actual territorio de San Francisco al de Los Angeles es muy elocuente; descubre, en efecto, las grandes ondulaciones multidecenales de calor-sequía o de frío-humedad, que barren alternativamente, desde el siglo XVI, la costa del Pacífico y el interior del país.

En segundo lugar, Fritts no estudia sólo un parámetro (la aridez, en las zonas de desierto; o la temperatura estival en los bosques árticos); se interesa conjuntamente por tipos de tiempos de un año dado (con sus componentes a un tiempo pluviométricos, termométricos y estacionales); este conjunto anual está, en efecto, estadísticamente asociado a un «*tree-ring* concominante medio anual», el cual es, eventualmente, delgado, medio o grueso. Cuando las correlaciones entre tal «conjunto de tipos de tiempos» y tal «tipo de *tree-ring*» se han es-

tablecido así, el historiador puede, curvas de los árboles en mano, escribir la historia del clima global de una región dada, con sus complejidades sinuosas y sus variaciones temporales.[12]

Estas renovaciones metodológicas de la dendrocronología, en el origen de los cuales se sitúa la obra de Harold Fritts, son específicamente americanas. En Europa, aún no hemos llegado ahí... y es una lástima; especialmente cuando se piensa en la amplitud de los problemas que podrían suscitarse, y resolverse, por una investigación de este tipo; estas cuestiones interesarían, en efecto, tanto la historia humana como, más abstractamente, la cosmología diacrónica.

La dendocronología europea, en el curso del último decenio, ha dado, con todo, resultados nuevos: desde el punto de vista de los hechos o los métodos, no están faltos de interés. Los trabajos esenciales son los de Huber sobre Hesse y de Hollstein sobre las regiones occidentales de Alemania Federal (serie anual del roble 820/1964 AD). Ejemplar desde el punto de vista de sus técnicas de establecimiento, la serie Hollstein, en su porción reciente y terminal, se apoya en una quincena de árboles vivos, centenarios y ultracentenarios. Para los siglos más antiguos («modernos», medievales o «altomedievales»), la curva Hollstein utiliza decenas de muestras de madera sacadas de vigas antiguas y que proceden esencialmente de viejas fábricas de edificios o monumentos históricos, incluso excavaciones. Al final de cuidadosas dataciones,[13] estas muestras han permitido prolongar extensamente hacia acá la cadena alemana de los *tree-rings*, sacada de árboles vivos. Empezados hace ya treinta y cinco años, los trabajos de Huber y luego de Hollstein utilizaron centenares de miles de anillos de crecimiento anuales; sus autores pudieron, pues, reencontrar o descubrir ciertos episodios esenciales de la historia climática de la Europa occidental; pudieron confirmar, esplendorosamente, la existencia, ya mencionada sin ruido en una publicación más antigua, la *Sägessignatur*, o firma de dientes de sierra: durante los once años que van de 1530 a 1541, en la Alemania occidental, y en los Alpes y el Jura francosuizos, un verano cálido sigue, en efecto, a un verano fresco, y un verano seco a un verano húmedo, en virtud de una implacable alternancia bianual; ésta se encuentra al mismo tiempo en el zigzag

12. FRITTS, cf. *infra*.
13. Sobre los problemas de la datación absolutamente precisa de vigas antiguas por *crossdating*, con árboles vivos, ver mi *Histoire du climat* (1966), cap. II; *cf.* también los artículos de HUBER y HOLLSTEIN, *infra*.

de las curvas de los viejos árboles y en las fechas de las vendimias «franco-helvéticas», puesto que, en las viñas de estas regiones, las cosechas precoces alternan rigurosamente con las tardías entre 1530 y 1541. Durante estos once años fatídicos, la alternancia bianual representa, por lo demás, a término mucho más largo, una de las rarísimas regularidades —¡no osamos llamar de asolamiento!— que observa con una fidelidad aproximada la metereología de Occidente. Pero es rarísimo que esta «alternancia bianual» alcance la puntualidad de reloj que se le reconoce, de una parte y otra del Rin, durante el largo decenio 1530.[14]

La *Sägessignatur* de 1530-1541 proporciona, de esta forma, una de las «huellas» más seguras que permiten (con una ventaja suplementaria), atribuir al siglo XVI vigas eventuales cuya edad era hasta entonces mal precisada. Desde el punto de vista de los métodos y del contenido de una historia a un tiempo climática y agrícola, las series de Huber y de Hollstein aportaron también mucho: confirmaron, por ejemplo, el carácter muy húmedo del decenio 1310; éste se vio marcado, ensombrecido incluso, en todas las estaciones y en muchos años, por caídas inverosímiles de agua; un agua excesiva que hizo pudrir las simientes, las cosechas, hasta disparar el hambre considerable de los años 1315-1316. Fue también madre de *tree-rings* espesos y copiosos (recordemos, en efecto, que los árboles indígenas de Europa occidental son, asimismo, en gran número de casos, ¡amantes de precipitaciones! En esto difieren notablemente de los trigos, inmigrantes venidos del árido Oriente, y que nunca han acabado de habituarse a los cielos de plomo de la Europa templada). De todas las curvas dendrológicas de Alemania el decenio 1310 viene señalado por una cúpula prominente, indicadora de anillos espesos, henchidos de agua. Así la historia del bosque y la historia del trigo (o de la falta de trigo se completan, y se esclarecen de forma inversa.

Siguiendo el ejemplo de los dos autores alemanes citados, cierto número de investigadores, de más allá del Rin, intentan construir en otras zonas de Alemania series dendrológicas anuales, relativas al último milenio (ver por ejemplo, los trabajos en preparación de la señora Siebenlist). Sería deseable que a ejemplo de lo que proyecta, en Nancy, M. de Martin, se hiciera algo igual en Francia, en particular en las provincias del Este. Ahí, las confrontaciones siempre posibles con

14. LE ROY LADURIE, *ibid.*, 1966 y 1967, cap. VI.

las grandes series germánicas, que tienen el mérito singular de existir, y que geográficamente son próximas, tendrían que permitir ir aprisa y al mismo tiempo quemar ciertas etapas.

En fin, conviene mencionar, siempre acerca de los *tree-rings*, un último método. Importante para el historiador, por más que no lo practique personalmente; le proporciona, en efecto, un conspecto fino y preciso sobre el clima «intraanaul» de los años y períodos muy lejanos. Este último método implica el examen, en microscopio y rayos X, de cada anillo de crecimiento de una viga dada, relativo a un año dado. El crecimiento y las dimensiones de las células que constituyen el *tree-ring* se modifican, efectivamente, de modo apreciable a medida que avanza la estación vegetativa; a medida también que fluctúan los caracteres más o menos fluviosos, secos, cálidos o frescos, de los meses ylas semanas que se suceden durante el año en cuestión: es, pues, teóricamente posible, gracias al examen microscópico de las células, alineadas en «lechos» concéntricos, ¡estar informado de primera mano sobre las influencias climáticas que sucesivamente han prevalecido, a lo largo de la primavera, el verano y el otoño, dudurante el año 1284, o 1558, en Lorena o incluso en Wurtemberg! Verdad es que los trabajos que utlizan tales métodos (investigaciones de Fletcher en Oxford y Polge en Nancy) han llegado a menudo al estadio de laboratorio, pero raramente al de publicación.[15]

Conclusión sobre los métodos dendrocronológicos: la puesta a punto, según los modelos propuestos por Huber o por Hollstein, de grandes series milenarias e intermilenarias en Alemania, en Francia o en Gran Bretaña, prestará grandes servicios a los historiadores del clima, pero estas series serán aún más útiles para los arqueólogos que, sobre la Edad Media o de la época moderna, se interesan por las vigas de los viejos inmuebles, intactas o que amenazan ruina: estos arqueólogos podrán, en efecto, fechar con toda seguridad las vigas de roble que forman parte del edificio que examinan, para ello sólo tendrán que comparar las curvas de crecimientos, dibujadas a partir de esas vigas, con el diagrama principal que concierne las historia milenaria de todos los robles, en la región estudiada, o en una zona próxima (ver, desde este punto de vista, las casas lorenesas que P. de Martin pudo, gracias a este método, atribuir a la fase de reconstrucción

15. POLGE, *infra*.

posterior a la guerra de los Treinta Años).[16] El método dendrológico aparece, así fundamental para el jalonamiento cronológico; en revancha, es importante, pero marginal, en cuanto a las preocupaciones principales de los historiadores del clima.

3. Central sigue siendo, empero, para nuestro propósito, la historia de las fechas de vendimias. El afinamiento de los métodos, y el descubrimiento hecho por Mme. M. Baulant de archivos *ad hoc* en la región parisina, nos ha permitido prolongar hacia acá las series fenológicas de que disponíamos hasta el presente. Éstas eran fiables a partir de 1600. Ahora lo son, antes de esta fecha, a partir de 1490-1500, y durante todo el siglo XVI. Desde un punto de vista metodológico, es interesante indicar cómo esta «fiabilidad» pudo ser probada en el punto de partida: Mme. Baulant había establecido para el siglo XVI una documentación fenológica con muchos vacíos y lagunas; esta documentación concernía series de fechas de vendimias dispersas alrededor de París; cada una de tales series, afortunadamente, tenía sus lagunas específicas, susceptibles de ser rellenadas o ser interpoladas gracias a los datos proporcionados por las demás series circumparisinas... Se disponía, igualmente, de otras series concominantes para el siglo XVI, en Borgoña, en Franco-Condado, en zona helvética. Eran en general, menos «lagunares» que las que acabamos de mencionar, y que provienen de la viña de Île-de-France. Al principio de la puesta en marcha de todo este «enredo», se tomó por «base de referencia», de las series parisinas, aquella que era la más completa o la menos incompleta (en este caso la de Chartres). Se hicieron comparables a ésta las demás series parisinas por medio de correcciones apropiadas.[17] Así se pudo obtener, a partir de estas distintas curvas, rectificadas o no, una curva parisina media, casi completa y sin lagunas; ésta sintetiza todas las series de base, dispersas en la proximidad de la capital. A partir de ahí, una comparación pudo instituirse entre este diagrama parisino de un lado, y, del otro, las curvas de vendimias borgoñonas, del Franco-Condado y suizas; esta comparación reveló una concordancia mutua que resulta satisfactoria, a nivel de los movimientos interanuales, intradecenales y decenales. Sobre la base de esta concordancia, se ha vuelto legítimo «promediar» entre sí todas las series citadas, desde Lausana hasta Île-de-France:

16. DE MARTIN.
17. Ver el detalle de esas correcciones en el artículo de M. BAULANT y E. LE ROY LADURIE en los «Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel».

23010

al término de una tal operación se obtuvo un diagrama único sobre toda la viña septentrional (franco-suiza). Un estudio ceñido de la curva global así elaborada permite luego mostrar que esta curva no es deformada de modo artificial por una tendencia intrasecular a la anticipación o retraso de las vendimias; tendencia que, suponiendo que se haya manifestado, sería, en este caso, de origen humano (se sabe, en efecto, que en los siglos XVII-XVIII, por ejemplo, los viticultores de Borgoña retrasarán cada vez más su vendimia, de un decenio a otro y de un siglo a otro, para obtener una maduración más avanzada, y obtener así jugo más azucarado, que se tranformará luego en un vino muy alcohólico); este retraso es el «pudrimiento noble» cuyos progresos, continuos de un siglo a otro, prohíben atribuir un significado climático cualquiera al retraso secular de las vendimias, que manifiestan las curvas borgoñonas de 1650 a 1780.

Pues bien, nuestra nueva curva del siglo XVI no presenta ningún síntoma «humano, demasiado humano», de este tipo. Su interpretación climática resulta tanto más apasionante. Resulta, en efecto, que esta curva atestigua bien la evolución de la temperatura primaveral-estival *a lo largo de siglo XVI;* y no sólo las fluctuaciones breves de la misma; y en modo alguno, gracias a Dios, las fantasías personales de los viticultores que, en la circunstancia, serían irrelevantes para nuestro propósito histórico-climático. Desde tal punto de vista, la conclusión más interesante que podríamos sacar de este diagrama de conjunto afecta al carácter más fresco de las primaveras-veranos durante la segunda mitad de este siglo; especialmente de 1560 a 1600: este refrescamiento está en total acuerdo con el fuerte avance de los glaciares alpinos, estimulado por el déficit de ablación estival el mismo período. El estudio archivístico de las fechas de vendimias converge, pues, con las documentaciones alpinas, tiempo ha recogidas por los glaciólogos; aporta un ejemplo real en apoyo del ideal de las «investigaciones interdispiplinares» a menudo predicado en el vacío, pero raramente actualizado en la práctica.

Quedémonos, empero, con nuestros vinos, toneles y botellas: ¡diosillo del método, Baco es decididamente un proveedor inagotable de informaciones climáticas! No es sólo la fecha de las vendimias, ya bien conocida de los historiadores,[18] es también la calidad del vino lo que constituye un

18. Ver al respecto las investigaciones de F. LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou.* París-La Haya, Mouton, 1971, *in fine.*

UABC BIBLIOTECA CENTRAL TIJUANA

documento climático de primer orden. Formulemos, de acuerdo con el estudio estadístico de Angot, la regla siguiente, válida en nuestras viñas septentrionales, y en las viñas de Alemania —en donde la ración de sol a menudo es insuficiente para la uva—: cuando se dice buen vino, en un año dado, se dice verano cálido. El ejemplo de los grandes años de la postguerra (1947, por ejemplo), ilustra esta proposición; y las series meteorológicas, comparadas con los datos anuales de la ecología, la demuestran con exactitud. Inversamente, durante los veranos fríos, frescos, podridos, el racimo, falto de sol, entra en senilidad o en delicuescencia, antes de haber tenido tiempo de madurar convenientemente; antes de haber producido una cantidad de azúcar suficiente para obtener más adelante un buen grado alcohólico; de ahí los vinos detestables probados, por ejemplo, después de las vendimias de 1675 o 1968. Angot, precursor, había ya señalado, subrayado incluso, las notables posibilidades que ofrecía, para una historiografía de los veranos, el estudio sistemático y anual de la calidad del vino en los últimos siglos: había publicado en 1895 una serie anual excelente exhibida en varios centenares de años, relativa a las calidades cambiantes de los vinos borgoñones; se remontaba al siglo XVII. Desgraciadamente, después de Angot, los historiadores franceses han hecho un salto en falso; gracias al acceso a los archivos, habrían estado en óptimas condiciones para sacar partido de este método; pero dejaron la crónica de los vinos, ora buenos, ora malos o impotables. En Alemania, empero, y en Luxemburgo, Müller y Lahr constituyeron respectivamente series notables, que afectan la calidad de vino de cada año: provienen de varias viñas (situadas cabe al Rin, de Neckar, Selva Negra, etc.). Von Rudloff utilizó estas series para nutrir su historia del clima de Occidente, desde 1670 hasta nuestros días.[19] Dos palabras al respecto, pues, no serán inútiles...

Los adjetivos o epítetos variados relativos a la calidad del vino germánico en tal o cual año («ácido», «detestable», «delicioso», «extra-gut», etc.), son más subjetivos y menos precisos que una fecha de vendimias: ésta cae como una cuchilla sobre un punto dado de una cronología. No quita que el método de Lahr-Müller, por cualitativo que sea, se preste a la elaboración serial, cara a los historiadores de los «Annales»; así proporciona notables indicaciones de tendencia. Si insisto en el caso (siempre pedagógico y ya largamente evo-

19. ANGOT, MÜLLER, LAHR, VON RUDLOFF.

cado) del siglo XVI, es porque constato que la calidad del vino aporta, también, a su modo, el *trend* secular. Los años 1453-1552, considerados en bloque, o bien decenio tras decenio, son, en promedio, años de buenos vinos alemanes (lo que no quita, claro, que cierto número de años, tomados individualmente, a lo largo de este siglo favorecido por los dioses, sean productores de vinos agrios o picados). En revancha, y so reserva de una observación inversa a la que se acaba de formular, los cinco decenios que van en Alemania de 1553-1562 a 1593-1602 se caracterizan como promedio por años de vinos execrables o picados.[20] El testimonio, más que secular, de las series de más allá del Rin, es tanto más pertinente al respecto cuanto que las viñas alemanas de que se habla son típicamente marginales y nordistas; por lo tanto, ultrasensibles, en un registro positivo, al soleado, que raramente es ahí excesivo y es a menudo deficitario. Por otro lado no existe en esta época ningún procedimiento de azucaramiento o medicación química que permita cuidar los vinos estropeados y maquillar un vino picado como si fuese un gran crudo. Resulta, pues —triple corroboración metodológica—, que el testimonio de los glaciares, sobre el refrescamiento momentáneo del clima, entre 1560 y 1600, se ve confortado por dos series vitícolas disponibles: fechas de las vendimias y calidad de los vinos (mala calidad, en este caso). Los veranos (y primaveras) de los años 1553-1602 fueron decididamente menos cálidos que los de los años 1452-1553, de ahí vendimias más tardías, vinos detestables y glaciares finalmente mayores, peligrosos incluso, a tal punto que sumergen, en 1595-1605, algunas aldeas de Chamonix o de Grindelwald. La contraprueba podría ser ofrecida, entre otras, por los vinos, a menudo deliciosos, de los años 1860-1870 y 1940-1953, en Alemania y Francia: ven culminar el calentamiento estival del siglo XIX y el del siglo XX respectivamente.

Deseamos, pues, que el método Müller-Lahr se aplique también en Francia: país que, importa recordar en nombre de un tópico útil, es, desde la Edad Media, reino del buen vino: así los expertos anotaron fielmente, en dosiers de todo tipo, los años de botellas deleitosas o detestables. Estos dosiers, habría que ponerlos en forma y en serie, mejor de lo que hiciera Angot hace ya casi un siglo. Que se nos den para Borgoña, para la Champaña, Île-de-France, curvas fiables, *up*

20. *Cf.* el cuadro de las páginas 371-375 en la edición inglesa de mi *Histoire du climat*. Nueva York, 1971.

to date, de la calidad anual de los vinos a partir del siglo XVI: entonces se dispondrá de un utensilio de investigación poderoso que, acoplado con otros métodos, resolverá algunos problemas relativos al clima de la Edad Moderna.

4. Se mencionó, al principio de este artículo, las posibilidades que presenta para regiones como las francesas, de grandes densidades de archivos, el «método acontecimental». Recientemente, François Lebrun, le dio un gran empuje en su libro sobre *La Mort et les hommes en Anjou aux XVII*[e] *et XVIII*[e] *siècles:* fichó en su provincia, para cada año, y para cada mes de cada año, los episodios respectivamente cálidos, fríos, secos, húmedos: con indicación (aproximativa) de intensidad para cada episodio. Las fuentes son los registros parroquiales, los libros de razón, etc. En cuanto al «gráfico» final, que visualiza en la obra de Lebrun los resultados de esta investigación, comprende varias bandas de histogramas; ahí se lee la historia, en tiras dibujadas, de la meteorología angevina en casi dos siglos... Así construido, este diagrama ha hecho posible una tipología septentrional de los hechos del hambre en el siglo XVII, y de los déficits en trigo del XVIII: estos episodios son considerados, unos y otros —sobre todo los primeros— como expresivos de la meteorología desagradable de la pequeña era glaciar. Las combinaciones climáticas que han demostrado ser las más propicias para la eclosión de grandes hambres son, pues, ahora conocidas gracias a Lebrun; y son dos. En este caso, según nuestro autor:

a) O bien *la asociación (durante uno o varios años consecutivos) de inviernos muy fríos y de primaveras y veranos frescos húmedos* (o sea la combinación más típica de la pequeña era glaciar: invierno frío + verano fresco). El caso parece haberse realizado en 1660-1661, y en 1692-1694, en 1709 en cierta medida y, finalmente, en 1740.

b) O bien *una combinación un poco más compleja que asocia a un invierno muy húmedo y eventualmente suave, ahogando las semillas, una primavera y un estío húmedos y fríos.* En este caso solamente la primavera y el estío pertenecen típicamente a la pequeña era glaciar (A). El invierno húmedo y posiblemente suave deriva más bien de otra tendencia climática, un tanto diferente (B): en todo caso no tiene nada de glacial. Es la asociación de (A) y de (B) en el seno de esta segunda combinación que crea (1630) o que mantiene (1662) ciertas grandes hambres del siglo XVII (o del decenio 1310). Esta asociación del segundo tipo se presenta, por lo demás, como relativamente rara, como lo demuestra

la débil frecuencia, en cualquier caso, de las grandísimas crisis de la época clásica.

Los trabajos de Lebrun, en cuanto a metodología, son, pues, doblemente fecundos, tanto para la pura climatología histórica, como para la historia catastrófica de las hambres. Estas investigaciones sobre Anjou, empero, y también aquellas, convergentes, en las que De Martin reunió los hechos de meteorología consignados entre las cartas de Mme. de Sevigné, no adquirirán su pleno sentido[21] más que si sus resultados se vierten, en definitiva, en un «banco de archivos» o en un «banco de datos»: en el seno de semejante «banco», las series de informaciones coleccionadas por tal o cual erudito se fusionarían con otras series recogidas por diferentes autores; así constituirían, a la larga, un corpus serial de datos sobre el clima. Estos datos serían relativos a tal siglo; a tal gran región, a tal nación o porción de continente.

* * *

En cuanto al método glaciológico alegóricamente personificado, tendría que plantearse crudamente un simple interrogante: «¿Estoy tocando fondo?» Cierto que muchos textos explotables, sobre los glaciares alpinos y escandinavos, se han reconocido ya, y se han publicado, tabulado, puesto en serie. El tiempo de los rendimientos decrecientes quizás haya sonado... Pero incluso en este campo, todavía son posibles buenas redadas archivísticas; Jean Grove,[22] que trabaja sobre Escandinavia, pudo aportar recientemente nuevas precisiones, gracias a los registros del fisco, sobre las destrucciones y sobre los empobrecimientos de las fincas locales, que perpetraron en Noruega los glaciares enfurecidos en el macizo de Jostedal, entre 1695 y 1750; y también, quizá, desde 1340. En los Alpes el descubrimiento de nuevos textos por los métodos usuales del historiador de archivos supondría que un medievalista se sumergiera en los papeles municipales y eclesiásticos de Chamonix, tan ricos y mal conocidos aún, en lo que afecta, por lo menos a los siglos XIV y XV. En la Suiza alemana, por otra parte, la ausencia —por lo demás benéfica— de centralización ha dejado vírgenes y disponibles incontables yacimientos de archivos dispersos en los pueblos,

21. LEBRUN; DE MARTIN, por aparecer en la revista «La Météorologie».
22. Artículo en «Arctic and Alpine Research» (1972).

cantones u obispados, unos y otros próximos de los grandes aparatos glaciares (Grindelwald, Aletsch, Rhonegletscher, Allalin, etc.): verdaderos descubrimientos son pues posibles en Helvecia, incluso sobre el período clásico de la pequeña era glaciar (1570-1850). Está claro que el historiador que emprendiera una investigación de este tipo tendría que ser no sólo un hurgador de papeleo en la mejor tradición benedictina, sino también, en cierta medida, un geomorfólogo, capaz de establecer reconocimientos sobre el terreno. Una exigencia tal, por lo demás, no aterrará a los historiadores franceses, académicamente formados, desde su aprendizaje, en las rudas exigencias de la geografía.

Las nuevas penetraciones del saber, empero, en cuanto a este dominio particular de la historia de los hielos, pueden venir de dos métodos diferentes; éstos reposan en técnicas muy diferentes de las que acabo de evocar o aflorar. Ambos, por lo demás, nos sacarán de los territorios habituales de nuestra investigación; nos transportarán a ese paraíso perdido de la historia de los climas que se encuentra en alguna parte a la vera de los hielos de Groenlandia... El primero de esos métodos es específicamente cartográfico; también es, y es lo menos que pueda decirse, incierto y discutible. Se sabe que recentísimamente, gracias a las bellas investigaciones de los bibliotecarios de Yale,[23] un nuevo documento, tan controvertido como insólito, ha venido a añadirse al dosier de la historia nórdica. Es el mapa sensacional de Vinland (Vinland Map), quizá compuesto a mediados del siglo XV,[24] y del que ha podido pensarse que condensaba las informaciones recogidas por los marineros escandinavos en sus viajes de los siglos X-XII. Este mapa contiene una representación bastante exacta del contorno de todo Groenlandia. Tal cual (¡y admitido que sea un documento auténtico!), podría confirmar la cronología bien sabida de Ivar Baardson, que se descompone en dos períodos: [25] en primer lugar (fines siglo X y siglos XI-XII) la mitad sur de la costa oriental de Groenlandia, a nivel de los Gunnbjorn's Skerries, está relativamente libre de hielos, lo que permite a los navegantes originarios de Islandia abordar derechamente hacia Groenlandia, cuando van de Este a Oeste; [26] más generalmente, los colonos y marinos nórdicos

23. SKELTON, MARSTON, PAINTOR y VIETOR, 1965, p. 3.
24. SKELTON, *ibíd.*, 1965, pp. 156 y 230.
25. Ver al respecto SKELTON, 1965, pp. 169-70 (mapa), y p. 186; el texto de Baardson está en LE ROY LADURIE, 1971, pp. 253-58.
26. SKELTON, 1965, p. 170, y *Graenlandic Saga,* ed. 1965, p. 16.

se supone adquirieron, en esta época de la «bella Edad Media», un conocimiento adecuado —experimental e incluso cartográfico— de todo el contorno de Groenlandia, conocimiento que encontrará, se nos dice, un eco lejano en el «Vinland Map».[27] Luego en la fase siguiente[28] (siglos XIII-XIV), quizá ya desde el XII, los hielos flotantes que descienden hacia el Sur impiden el antiguo acceso a Groenlandia por los Gunnbjorn's Skerries —obligan a los navegantes de Islandia y Noruega, en ruta hacia Groenlandia, a zarpar mucho más al sur; de pronto las circunnavegaciones de Groenlandia, en el supuesto de que hayan tenido lugar, cesan.

Una tal periodización tiene la ventaja de que concuerda con los descubrimientos recientes realizados por los investigadores americanos y daneses[29] en lo referente a las fluctuaciones medievales del clima groenlandés, medido por las «zanahorias glaciares». Pero... ¿el Mapa de Vinland es un documento válido? G. R. Crone[30] lo pone en duda formalmente: su escepticismo tendría que hacernos prudentes e incitarnos cuando menos a la espera de nuevos datos. El mismo hecho de que el Vinland Map contenga una representación del contorno de Groenlandia constituye para Crone ¡un motivo suplementario de desconfianza! Y su argumentación al respecto toma exactamente su contrapunto en la de Skelton, uno de los «inventores» del mapa: «Otra dificultad del Vinland Map —escribe, en efecto, G. R. Crone—, es la aparente exactitud del contorno, por él propuesto, de Groenlandia; contorno que, empero, no ha constituido el objeto de una verdadera circumnavegación hasta el siglo XIX. Se admite por lo general que, primero, esta gran isla no pudo ser circumnavegada en los períodos antiguos, pese a un clima un tanto más suave; segundo, que los vikingos no tenían ninguna razón para emprender tal viaje; tercero, que los vikingos no utilizaban ni confeccionaban mapas geográficos. Puede pensarse, claro, que el mapa fue hecho en 1448 o antes, a partir de las tradiciones orales o de la lectura de las sagas,

27. Tal es, por lo menos, la opinión de SKELTON, 1965.
28. A partir del siglo XIII, si hay que creer al texto de Ivan Baardson. A partir de 1140, si nos fiamos de las fechas climáticas del *ice core* de Cap Century (*supra*, p. 28) y LE ROY LADURIE, 1971, pp. 257-64.
29. DANSGAARD, 1969; cf. *infra*, p. 28.
30. CRONE, 1966, pp. 75-78. M. George Kish, interrogado al respecto por mí, considera que el mapa es auténtico. Pero reserva su juicio sobre los márgenes extremooccidentales del mismo (Vinlandia y Groenlandia)...; también aquí, pues, la mejor actitud parece ser la de una guardia crítica.

por más que esta hipótesis en sí no dé cuenta de la exactitud del contorno de Groenlandia... En estos momentos, todo sigue siendo un enigma.»[31]

Abandonemos, pues, de momento, este enigma y ciñámonos a las certidumbres que acaban de liberar, siempre en Groenlandia, los metodologistas del hielo fósil, que nos proporcionarán en este terreno nuestra última y segunda aproximación. Durante el año 1966, en efecto, un organismo de investigación americano, el (Cold Region Research and Engineering Laboratory) (CRREL), conseguía extraer un núcleo de hielo *(ice core)* que atravesaba en vertical todo el grueso del campo de hielo, en el lugar llamado Camp Century (Groenlandia); la muestra así obtenida medía 12 centímetros de diámetro... y 1 390 metros de largo. La edad aproximada de las diferentes secciones de esta columnilla de hielo, de arriba abajo, la obtenían los investigadores del CRREL por medio de una fórmula compleja: ésta tiene en cuenta la velocidad de acumulación del hielo (35 cm por año), y el aplastamiento progresivo de éste, bajo el peso de las capas superiores. Más de mil siglos de hielos progresivamente amontonados hasta nuestros días, se hallaban así disponibles, para una investigación sistemática. Dansgaard y otros autores emprendieron, pues, el estudio de esa muestra inmensa.[32]

Un documento de este tipo interesa, evidentemente, y en primer lugar, a la historia del clima; con el isótopo del oxígeno O 18, contenido en cantidades más o menos grandes en el hielo de los glaciares, se dispone, en efecto, de un indicador de primer orden, para la exploración «intraglaciar» de las condiciones térmicas del pasado: pues la concentración en O 18 de las precipitaciones pluviosas o níveas (que en seguida se pondrán «en conserva» en los *inlandsis* bajo forma de hielo fósil) viene determinada principalmente por la temperatura en que se condensaron las precipitaciones examinadas: «*Decreasing temperature leads to decreasing content of O 18 in rain or snow; and vice versa*».

La muestra de hielo de Camp Century indica, primero, en la parte alta de la «columnilla» (a nivel de las capas más recientemente formadas), altas concentraciones en O 18; corresponden al óptimum climático bien caracterizado de los años 1920-1930; luego, desde que nos sumergimos en la capa de hielo de Camp Century, por debajo de los años cálidos y

31. Crone, 1969, p. 23.
32. Dansgaard, Le Roy Ladurie, 1971, pp. 257-64.

recientes (1900-1950), se encuentran, característicamente pobres en O 18, los niveles del *little ice age*; ésta se exhibe *grosso modo* del siglo XVIII al XX, y se descompone en tres fluctuaciones de frío fundamentales: la primera interviene entre 1160 y 1300. En seguida, no sin sobresaltos, por una remisión moderada, no demasiado glacial (1310-1480). Luego, el punto álgido del frío, anunciado desde el siglo XVI, se produce como es debido en el siglo XVIII, y después de nuevo hacia 1820-1850. Por contraste, el siglo XVIII (1730-1800) aparece como un período neto y momentáneo de calentamiento.

Claro, esta periodización no es definitiva, ni acabada de una vez por todas. Otros *ice cores* venidos de otros campos de hielo serán estudiados: rectificarán o precisarán esta cronología. Lo importante es que a través de las fluctuaciones seculares que se ordenan alrededor de un «ciclo» (bastante aproximativo) de ciento veinte años, el gran período frío, señalado en los Alpes por empujes glaciares de los siglos XIII, XVII y XIX, se encuentra, situado ahora con precisión, en Groenlandia; y ello teniendo en cuenta diferencias importantes que introduce la separación geográfica entre el continente europeo y el subcontinente groenlandés.

Y luego, siempre descendiendo más profundamente en las capas de hielo, el diagrama de Camp Century encuentra, finalmente, ¡los fastos cálidos del pequeño óptimum de la alta Edad Media! Bruscamente, en los cinco siglos que preceden a 1125 (o sea de 610 a 1125) el nivel de la curva se eleva y toca techo; la concentración en O 18 sigue durante todo este período constantemente más fuerte que durante los siglos helados que marcarán la *litte ice age* siglos (siglos XIII-XIV). Los hombres del norte aprovecharon,[33] ¿qué duda cabe?, las facilidades que les ofrecían entonces ciertas orillas árticas, más libres de hielo de lo ordinario. Desembarcaron a cual mejor en las tierras marginales que forman los reinos de Thulé. La colonización de Islandia en el siglo IX, la de Groenlandia en el siglo X, se beneficiaron (la primera, quizá; seguramente, la segunda) de esta ventaja climática. En el período «favorable» que va de 610 a 1125, dos máximas térmicas destacan en efecto netamente en las curvas de Camp Century: una durante el último tercio del siglo X; la otra durante el primer cuarto del siglo XII. No encontraremos su equivalente hasta mucho más tarde, luego de las bellas puntas de calor groenlandés, que se destacarán a finales del siglo XVIII (1789-1800);

33. Dansgaard, 1969, *ibid.*, p. 378.

y sobre todo luego del óptimun reciente (1920-1930). Pues bien, se observará que las dos culminaciones altomedievales del pequeño óptimum groenlandés presentan interesantes coincidencias con dos episodios esenciales de la historia del subcontinente del Artico. De 978 a 986, Snaebjorn Galti, luego, Erik el Rojo, aprovechando un mar relativamente libre de hielos se encaminan derechamente hacia el Oeste partiendo de Islandia y llegan hasta Groenlandia a la altura de los Gunnbjorn's Skerries; de aquí Erik desciende hacia el sur de la Gran Isla en donde crea, junto con el «Eastern settllement», su gran hacienda de Brattahlid.[34] Dos siglos y medio más tarde, en el apogeo de la fortuna climática y demográfica de esta población ultraseptentrional, se funda un obispado de Groenlandia, en Gardar, en 1126.[35]

El gran *ice core* de Camp Century confirma de este modo las pacientes investigaciones de los arqueólogos daneses que, desde 1925, habían presentido, y luego demostrado, la existencia de un pequeño óptimum medieval en Groenlandia.

Añadamos que, si nos remontamos más lejos aún en el pasado, la inmensa muestra glaciar tomada por el CRREL aclara y confirma muchos más episodios capitales: así, que el máximum de los glaciares alpinos, denunciados por la turbera de Fernau en una fecha mal determinada, pero seguramente comprendida entre 400 y 750 después de Cristo, encuentra ahora su equivalente probable en Groenlandia, con el episodio frío que señala la «zanahoria» de Camp Century entre 340 y 620. Se trata probablemente (al igual que en el caso del *little ice age* de 1580 a 1850) de un episodio intercontinental, que interesa al menos a Europa y América; John Mercer, en efecto, en el gran artículo que consagró, en 1965, a los *Glacier Variations in Patagonia*,[36] observa, de acuerdo con las fechas al carbono 14, que los glaciares del continente americano (Alaska y Patagonia), luego de haber marcado ciertos síntomas de avance desde 250, se encuentran en estado de máximum hacia 450. Si nos remontamos aún más,[37] a principios de nuestra era (50 a C - 200 d C), se verá que la curva de Camp Century subraya, con fuerza, la amplitud del enfriamiento subatlántico, que afecta todo el último milenio antes de Cristo (el período más frío se sitúa entre 500 y 100 a C). También aquí el análisis de J. Mercer generaliza esta con-

34. *Graenlandica Saga*, pp. 17-18 y 50.
35. *Ibid.*, pp. 21 y 52.
36. MERCER, 1965.
37. DANSGAARD, etc., 1969, fig. 4.

clusión; es el conjunto de los glaciares, no sólo de Groenlandia, sino también de los Alpes, de Islandia, Suecia, Nueva Zelanda y Patagonia —éstos, magníficamente fechados— que saludan, con un poderoso máximum, entre 500 y 300 a C. el apogeo del frescor subatlántico.[38]

En fin, *last but not least,* la «zanahoria» glaciar de Camp Century confirma definitivamente la existencia del óptimum climático de la prehistoria. Éste, en Groenlandia, conoce su máximum de calor entre 5200 y 2200 a C., y más precisamente entre 4000 y 3200 a C. El cuarto milenio antes de nuestra era (4000-3000 a C.), en Europa como en Groenlandia, es el «milenio soleado» que denunciaban, hacía ya tiempo, los diagramas polínicos de los países del Norte.

La prodigiosa «memoria» de los hielos del *inlandsis* conserva así, gracias al O 18, el recuerdo de las fluctuaciones del clima, desde las grandes eras glaciares [39] hasta el calentamiento más reciente.

* * *

El oxígeno 18 ha prestado todavía más servicios; ha proporcionado a las investigaciones histórico-climáticas un método suplementario y prometedor. En 1967, Labeyrie y sus colegas analizaron las variaciones que afectan el tenor en oxígeno 18 del carbonato de calcio (CO_3) presente en los diversos anillos concéntricos de una estalagmita blanca de calcita muy pura, hallada en la sima de Orgnac (Ardèche). La estalagmita tiene casi siete mil años de antigüedad. Las variaciones del tenor en oxígeno 18 indican cambios en la temperatura ambiente de la gruta (ver *supra*). Resultados: [40]

Décimo siglo d. C.	12,1 °C
Hacia 1150	11,5 °C
Hacia 1450	11 °C
Hacia 1750-1800	12,3 °C
Hacia 1940	11,7 °C

Con las reservas de costumbre, sobre el carácter parcialisimo y preliminarísimo de tales resultados, la sima de Orgnac

38. Dansgaard, *ibid.;* Mercer, pp. 410-12.
39. El *ice core* de Camp Century, cuya parte inferior tiene más de cien mil años, permite corroborar igualmente la cronología de las grandes glaciaciones cuaternarias.
40. Labeyrie, Duplessis, Delibrias y Letoile.

sería testimonio, pues, de los óptima del año mil y de los siglos XVIII y XX; también de una deteriorización bajomedieval, hacia 1450. Desgraciadamente Labeyrie no da indicaciones relativas al siglo XVII, que vio culminar la pequeña era glaciar. Pero el camino por él abierto se ofrece a mayores investigaciones, accesibles también a los historiadores.

Permítaseme concluir esta breve exposición relativa a los métodos recientes y varios de la historia del clima con una proposición de orden general: a la vista de estas técnicas divertidísimas, unas derivadas del estricto oficio de historiador interpretado según líneas nuevas, y otras, por lo menos inicialmente, ajenas a los procedimientos clásicos preconizados por Clío, una idea-fuerza se impone: en lo referente al período reciente (el último, o los últimos, milenarios) —el único período, en realidad, que afecta a productores y consumidores habituales de la historiografía—, sólo se da buena historia del clima interdisciplinaria y comparativamente. Del estudio de los hielos al de las vendimias, del «oxígeno 18» a los *tree-rings*, de las crónicas medievales a las lecturas rigurosas del termómetro, la meteorología diacrónica atestigua, a través de múltiples caminos, la unidad profunda (aunque diversificada en cuanto a métodos) del saber que nos dispensa.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras o publicaciones más importantes, desde el punto de vista de nuestra exposición, van marcadas con asterisco, para distinguirlas de otras del mismo autor citadas en esta bibliografía.

Para bibliografía y más completa información ver también mi obra *Times of Feast, Times of Famine. A History of Climate Since the Year 1000*. Nueva York, Doubleday, 1971 y Londres, Allen and Unwin, 1972. Esta obra representa la edición inglesa, muy completada, corregida y puesta al día, de mi *Histoire du climat depuis l'an mil*. París, Flammarion, 1967.

ANGOT, A.: *Etudes sur les vendanges en France*, Annales du Bureau central météorologique de France, 1883.
— *Premier catalogue des observations météorologiques faites en France depuis l'origine jusqu'en 1850*, Annales du Bureau central météorologique de France, I, 1895.

CRONE, G. R.: *The Discovery of America.* Londres, 1969.
— *How Authentic is the Vinland Map?* «Encounter» (feb. 1966), páginas 75-78.

DANSGAARD, W. y JOHNSEN, S. J.: *A Time Scale for the Ice Core from Camp Century,* «Journ. of glaciol.» (1969), pp. 215-223.

DANSGAARD, W., JOHNSEN, S. J., MOLLER, J. y LANGWAY, C.: *One thousand Centuries of Climatic Record from Camp Century on the Greenland Ice Sheet* «Science», CLXVI (1969), pp. 377-381.

DE MARTIN, P.: *Dendrochronologie et maison rurale,* «Annales» (1970).

FRITTS, H. C.: *The Relation of Growth Rings in American Beech and White Oak to Variation in Climate,* «Tree-ring Bull.», vol XXV, (1961-1962), pp. 2-10.
— *Dendrochronology* en «The Quaternary of the United States. A review volume for the VII Congres of the International association for Quaternary research. Princeton, 1965, pp. 871-879.
— *Tree-ring Evidence for Climatic Changes in Western North America,* «Monthly Weather Review» vol. XCIII (1965), pp. 421-443.
— *Tree-ring Analysis: for Water Resource Research,* «H. D. Bulletin, U.S. National Commitee for International Hydrological Decade» (1969).
— *Growth Rings of Trees and Climate,* «Science», n.° 254 (1966), páginas 973-979.
— *Bristlecone Pine in the White Mountains of California,* «Papers of the lab. of tree-ring Research (1969), n.° 4 (Tucson, Arizona).
— *Growth Rings of Trees: a Physiological Basis for their Correlation with Climate,* en «Ground level climatology» (Symposium, décembre 1965; Berkeley). «Amer. Assoc. for the adveancement of Science», Washington, D.C., 1967.

FRITTS, H. C., SMITH, D. G., CARDIS, J. y BUDELSKY, C.: *Tree-rings Characteristics along a Vegetation Gradient in Northern Arizona,* «Ecology», vol. XLVI (1965).

FRITTS, H. C., SMITH, D. G. y HOLMES, R. L.: *Tree-ring Evidence for Climatic Changes in Western Nort America from 1500 A. D. to 1940 A. D.*
«1964 Annual Report to the United States Weather Bureau», Washington (Project, dendroclimatic history of the United States), 31 de diciembre de 1964.

FRITTS, H. C., SMITH, D., DUDELSKY, C. y CARDIS, J.: *Variability of Tree-rings...,* «Tree-ring Bulletin» (nov. 1965).

FRITTS, H., SMITH, D. y STOKES, M.: *The Biological Model for Paleoclimatic Interpretation of Tree-ring Series,* «Amer. Antiquity», vol. XXI (1965).

«Groenlandica Saga», en *The Vinland Sagas, The Norse discovery of America,* traducción e introducción de M. Magnusson y H. Palsson, Penguin Books, Baltimore, 1965.

HOLLSTEIN, E.: *Jahrringchronologische Datierung von Eichenholzen ohne Waldkante (Westdeutsch Eichenchronologie),* «Bonnen Jahrbücher», vol. CLXV (1965), pp. 1-27.

HUBER, B.: *Seeberg... Dendrochronologie,* «Acta Bernensia» (1967).

HUBER, B. y GIERTZ-SIEBENLIST, V.: *Tausendjährige Eichenchronologie,* «Sitzungersberichten der Oster-Akademie der Wiss., Mathem. naturw. Kl. Abt. 1 178. Band, 1-4. Heft, Viena, 1969.

HUBER, B. y VON JAZEWITSCH, W.: *Tree-ring studies,* «Tree-ring Bulletin» abril 1956), p. 29.

HUBER, B., NIESS, W. y SIEBENLIST, V.: *Jahrringchrologie hessicher Eichen,* «Budinger Geschtblatter», V (1964).

HUBER, B. y SIEBENLIST, V.: *Das Watterbached Haus in Odenwald, ein wichtiges Bruckenstück unserer tausendjahringen Eichenchronologie,* «Mitteilungen der floristischsoziologischen Arbeitsgemeinschaft, N. F., Helft 10 (1963).

LABEYRIE, J., DUPLESSY, J. C., DELIBRIAS, G. y LETOLLE, R.: *Températures des climats anciens, mesure d'O 18 et C 14 dans les concrétions des cavernes,* «Radioactive dating and methods of lowlevel counting», Symposium de Mónaco, 1967 (International Atomic Energy Agency, Viena, 1967).

LABRIJN, A.: *Het klimaat van Nederland gedurende de laatste twee en een halve ceuw* (with summary in Enlish), «Koninklijk Nederlandisch Met. Inst., n.º 102, Meded. Verhandedligen, La Haya, 49 (1945).

LAHR, E.: *Un siècle d'observations météorologiques en Luxembourg,* Ministerio de Agricultra, Serv. met., Luxemburgo, 1950.

LAMB, H. H.: *The Changing Climate.* Londres, 1966.

LE ROY LADURIE, E.: «Pour une histoire de l'environnement: la part du climat», «Annales» (1970). Obras citadas al inicio de esta bibliografía.

MANLEY, G.: *Temperature Trends in Lancashire,* «Quart. Journ. of the Roy. Met. Soc.» (1946).

— *The Range of Variation of the British Climate,* «Geog. Journ.» (marzo 1951), pp. 43-68.

— *Variation in the Mean Temperature of Britain since Glacial Times,* «Geologische Rundschau» (1952), pp. 125-127.

— *The Mean Temperature of Central England (1968-1952),* «Q. J. R. M. S.» (1953), pp. 242-262 y 558.

— *Temperature Trends in England,* «Archiv. für Met. Geophys. und Bioklimatol», 1959.

MERCIER, J.: *Glacier Variations in Patagonia,* «Geog. Rev.» (1965), pp. 390-413.

MÜLLER, K.: *Weinajhre und Klimaschwangungen der letzten 1000 Jahre,* «Weinbau, Wissenschaftliche Beiheft. Maguncia», I, 83, 123 (1947).

— *Geschichte des badischen Weinbaus (mit einer Weinchronik und einer Darstellung der Klimaschwankungen in letzien Jahrtausend).* Lahr in Baden, 1953.

POLGE, H. y KELLER, R.: *La xylochronologie, perfectionnement logique de la dendrochronologie,* «Annales des sciences forestières» 1969, 26 (2), pp. 225-256.

RUDLOFF, H. von: *Die Schwankungen der Grosszirkulation innerhalb der letzten Jahrhunderte,* «Annalen der Meteorologie», 1967.

— *Die Schwankungen und Pendelungen des Klimas in Europa seit dem Beginn der regelmässigen Instrumenten-Beobachtungen.* Braunschweig (Vieweg), 1967.

SCHOVE, D. J.: *Contribution to Post-Glacial climatic change,* «Quart. Journ. of the Roy. Met. soc.». (1949), pp. 175-179 y 181.

— *Climatic Fluctuations in Europe in the Late Historical Period,* M. Sc. Thesis, Universidad de Londres, 1953. Inédito.

— *Medieval Chronology in the USSR,* «Medieval Archeology», vol. VII (1964), pp. 216-217.

— *The biennial oscillation,* «Weather» (oct. 1969), pp. 390-396.

— *Fire and Drought 1600-1700* «Weather» (sept. 1966) [correlación entre *tree-rings* estrechos y años secos].

SKELTON, R. A., MARSTON, T. E. y PAINTER, G. D.: *The Vinland Map and the Tartar Relation,* avec un avant-propos de A. O. Vietor. New Haven, Yale Univers. Press, 1965.

TITOW, J.: *Evidence of weather in the account of the bishopric of Winchester,* 1209-1350, «Economic History Review» (1960).

— *Le climat à travers les rôles de comptabilité de l'évêché de Winchester (1315-1450),* «Annales» (1970).

El inconsciente
El episodio de la prostituta en *¿Qué hacer?* y en *El subsuelo*

por Alain Besançon

Me parece que la situación histórica de la inteligencia rusa en los «años 60» se expresa en parte en *¿Qué hacer?*; que uno de los sentidos de *¿Qué hacer?* se desarrolla en *El subsuelo;* que *El subsuelo,* a causa de su valor artístico, autoriza una interpretación psicoanalítica que, remontándose por grados hacia *¿Qué hacer?* y hacia la inteligencia, permite reconocer en cada etapa una disposición y un proceso análogos cuya puesta de relieve es una contribución del psicoanálisis a la compañía histórica de la intelligentsia.

Detenido en 7 de julio de 1862, encerrado secretamente en la fortaleza Pedro y Pablo, pero con libros, tinta y pluma, Chernishevski escribió *¿Qué hacer?* que apareció en la revista que dirigía en 1863. Písarev hizo su exégesis de ella, desde el punto de vista nihilista, en su artículo *El proletariado pensante.*[1] Así resume su argumento:

«A principios de los años 50 vivía en Petersburgo un pequeño funcionario de nombre Rozalski. La mujer de este funcionario, Maria Alexéyevna, quiere casar a su hija, Vera Pávlovna, con un hombre rico y tonto; Vera Pávlovna, sin saberlo sus padres, se casa con un estudiante de medicina, Lopujov, que, para casarse, abandona la Academia pocas semanas antes del fin de los estudios. Los Lopujov viven cuatro años en paz y felicidad, pero Vera Pavlovna se enamora de un amigo de su marido, el estudiante en medicina Kirsánov que, a su vez, siente un gran amor hacia ella. Para no perturbar su felicidad, Lopujov oficialmente se pega un tiro, pero, en realidad, deja Rusia y pasa unos años en América. Luego vuelve a Petersburgo bajo el nombre del ciudadano americano Charles Baumont. Se casa con una excelente mu-

1. «Russkoe Slovo» (oct. 1865).

chacha y se une en franca amistad con Kirsánov y su esposa Vera Pávlovna que, claro, sabía hacía tiempo la verdadera significación de su suicidio. He ahí el tema de *¿Qué hacer?* Nada tendría esto de extraordinario si no intervinieran en la obra *hombres nuevos.*»

Para varias generaciones *¿Que hacer?* fue el manual de perfección del hombre nuevo revolucionario. Prohibido, circuló en copias manuscritas. Repin cuenta en sus memorias cómo servía de libro sagrado en las ceremonias de iniciación de los jóvenes nihilistas.[2] Plejánov, Lenin, sabían capítulos de memoria.[3] Dímitrov escribía: «Durante meses he vivido literalmente con los héroes de Chernishevski. Rajmétov era mi preferido. Yo me proponía por objetivo ser tan valiente, tan dueño de mí mismo, templar mi voluntad en mi lucha con las dificultades, subordinar mi vida personal a la gran causa de la clase trabajadora, en una palabra ser como este héroe irreprochable.»[4] Algunos imitaron no sólo el espíritu de la novela, sino incluso su intriga. El matrimonio de P. Bokov, un revolucionario del grupo *Zemlia i Volia,* con Maria Obrúcheva, primera mujer médico de Rusia, reprodujo conscientemente el matrimonio de Lopújov con Vera Pávlovna y el papel de Kirsánov fue desempeñado por el fisiólogo Sechénov. Asimismo, la mujer de Nicolás Shelgúnov estimó deber de mantener un ligue con el poeta revolucionario Mijáilov y, luego de la deportación de este último, con el militante Aleksandre Serno-Soloviévich.[5]

Para el lector ordinario, *¿Qué hacer?* es apenas una novela.[6] Su eficacia estriba, tal vez, en que ofrece el ejemplo de un metodismo por el que se puede alcanzar un control perfecto de sí mismo. Además, hace ver el triunfo consumado del control sobre esta zona en la que el hombre tradicionalmente sitúa el destino, la vida amorosa y sexual.

Un hombre ocupa el frente, Galaad de la nueva búsqueda:

2. I. E. Repin, *Dalekoe i blizkoe.* Moscú, 1937, p. 430.

3. N. Valentinov, *Mes rencontres avec Lénine.* París, 1964. Cap. V: «Lénine y Chernishevski».

4. Citado. R. Mathewson, *The Hero and Society,* en «Continuity and Change in Russian and soviet Thought». Harvard, Simmons, 1955.

5. E. Lampert, *Sons agains Fathers.* Oxford, 1965, p. 359; T. A. Bogdanovich, *Libov liudei shestideatij godov.* Leningrado, 1929; N. V. Shelgunov, L. P. Shelgunov y M. L. Mikhailov, *Vaspominaniya,* tomos I y II. Moscú, 1967.

6. N. G. Chernyshevski, *Chto delat'? iz rasskazov o novyj liudei.* Moscú, 1960, 450 pp.

Rajmétov.[7] Es un muchacho jovencísimo, de origen noble y afortunado. A la edad de quince años se enamora de una concubina de su padre, desgraciada historia de la que saldrá, bajo la influencia de Kirsánov, su conversión. A partir de este momento se somete a un entrenamiento sistemático de todas sus facultades. Entrenamiento físico: gimnasia, trabajos forzados, régimen alimenticio, resistencia al dolor. Le vemos durmiendo sobre una cama con clavos y levantarse ensangrentado. Disciplina intelectual: «En cada materia —decía él— las obras fundamentales no son muchas. Las demás no hacen más que repetir, diluir y estropear lo que está ya expuesto con mayor plenitud. No hay que leer sino aquéllas.» Con este método acelerado cree tener la cultura (algo que ingerir y no modelo por descubrir) bajo su dominio. Disciplina afectiva. *Matter of fact* y *business-like* trata fácilmente a su adversario de sinvergüenza y canalla. Pero, comenta el autor, nadie le quería mal porque tenía «un tono perfectamente impersonal, como un historiador que busca no cómo herir sino como establecer la verdad». Disciplina sexual, en fin: «No toco mujer... Hay que hacerlo así. Pedimos para los hombres un goce total de la vida; con nuestra vida tenemos que atestiguar que no lo exigimos para satisfacer nuestras pasiones personales, que no es por nosotros, sino por el hombre en general; que todo cuanto decimos proviene del principio y no del prejuicio, de la convicción y no de las conveniencias personales.» No obstante, no hay lugar para el sacrificio de sí en el sistema ultrautilitarista de Rajméjov. Si se abstiene es que la humanidad cuenta más que el individuo y el individuo más que cada una de sus aspiraciones separadamente. La regla de oro de su moral es: «Sé probo, eso es, calcula bien: no olvides que el todo es mayor que la parte... Una sola regla y muy elemental, he ahí el resultado de la ciencia, he ahí el código de las leyes de la vida feliz.»

¡La vida feliz! Lo sorprendente no es tanto la asociación de una moral ascética con un cientificismo excluyente del más allá como la asociación de un ascetismo casi penitencial con el hedonismo. Para Chernishevski la causa del infortunio no es la frustración, sino la discordancia de una parte de la conciencia con esta frustación. Aceptada, se hace compatible con la felicidad. De ahí que el entrenamiento de la voluntad y la reeducación de sí sean tan importantes. Solamente los

7. En nombre tártaro. En su *Petersburgo,* Biely da también a su personaje que simboliza la frigidez y la razón impersonal, el nombre tártaro de Abléonkhov.

que han roto en ellos todas las resistencias son felices. Liberados del conflicto, son modelos para todos los hombres, pues «toda la sociedad tiene que reeducarse también».

Ascetismo y hedonismo se traban pues en la vida común de Lopújov y Vera. «Yo seré tu mujer —dice Vera—, pero te ruego me trates siempre como procede tratar a una extraña, lo que me parece útil para que el entendimiento entre nosotros sea sólido.» Viven en lecho aparte. Casados para fines socialistas, se separan cuando Vera concibe un apego nuevo por Kirsánov, que está más avanzado en la vía de la perfección. Lopújov se aleja después de un generoso combate en el que el sufrimiento se disuelve en la aplicación estricta del cálculo de interés. Vera establece un falansterio de costura. Las obreras vivien en dormitorio, castamente, siempre alegres, cantando a coro con su patrona. Una de ellas es Kriúkova, cuya historia particular será remoldeada por Dostoyevski a su guisa.

Kriúkova es una prostituta.[8] Por la calle recluta a Kirsánov, pero éste es insensible a los envites de la muchacha. En cambio, la ausculta, le hace un diagnóstico de tisis y le fija un régimen severísimo. No se deja amilanar en absoluto por los sarcasmos del tipo «hombre de piedra». ¿No quiere ser de hierro? Su política consiste en cambiar las condiciones exteriores que han llevado a esta quiebra, por cuanto sabe que el hombre está influido y que la responsabilidad se halla fuera de él. Paga, pues, las deudas de Kriúkova, le permite dejar su patrona, alquilar una habitación, no recibir más que unos pocos clientes bien seleccionados, le prohíbe el alcohol. La reeduca. «Me vigilaba —cuenta ella— para que no recayera más en mi debilidad de antaño... Tenía vergüenza.» Lo quiere con toda su alma, pero no osa declarársele, de tan aplastada que se siente al verse tan pequeña cabe a un ser tan grande. Al final, tranquilo, él se suaviza: «Ahora, Nástenka, es usted una muchacha honrada.» Y ella se echa a llorar. Durante dos años viven juntos y en su vida sexual, en la medida en que se describe, la mejor parte parece se la lleva una total ternura: «¡Cuántas veces, al despertarme, le veía abandonar su libro para acercárseme y contemplarme, largamente, hasta olvidar el tiempo que transcurría... ¡Qué fuerza en la mirada! Ninguna caricia procura tanta voluptuosidad y ternura como la mirada. Todo lo demás, todo cuanto hay en el amor no puede compararse a la mirada.»

8. *Cht delat'?* cap. II § 14, «Rassakaz Kriukovoi», pp. 200-219.

Pero en el espíritu de Kirsánov estas modestas relaciones son todavía peligrosas y provocan un retorno agresivo de la tisis. Así decide abandonar a Kriúkova por motivos de salud. «Al renunciar a este lazo, ella podía esperar que el mal retrocedería nuevamente y por largo tiempo.» Le hace todavía algunas visitas, pero la alegría de volverla a ver «le hacía tanto daño que le pidió permiso para no venir más, por su propio bien». Ella entra en el falansterio de Vera Pávlovna. Un solo año de costura se la lleva. Conquistada para la moral utilitarista, no se esfuerza en ver a Pirsánov, «por temor a perjudicar su salud». Kirsánov, al sentir próximo el fin, la recoge, la saca a pasear, le hace leer, jugar a naipes. Pero no la ama. «El amor de Kirsánov por ella se había extinguido hacía tiempo; no sentía más que simpatía para con la mujer que amó. Su antiguo amor no era más que la sed de amar, no importa a quien. Indudablemente no eran iguales a nivel intelectual.»

La historia de Kriúkova, que suena todavía más falsa que el resto de la novela, es un elemento menor de la alegoría chernishevskiana. Dos lecciones pueden sacarse de la misma. La prostituta es una mujer como cualquier otra. Cámbiense las condiciones exteriores, sed honrados con ella, y ella se volverá honrada. Kirsánov, por otro lado, es el dueño absoluto que da y retira el amor según estima oportuno. Por el contrario, los sentimientos de Kriúkova, menos controlados, están siempre en un tris de distanciarse de la regla de utilidad. Son pues inferiores y Kriúkova es desigual a Kirsánov no sólo en materia intelectual sino en el grado de progreso hacia el ideal del *hombre nuevo.*

No obstante la historia tiene otro relieve si la relacionamos con la del propio Chernishevski.[9]

Hijo de un sacerdote piadoso y afectuoso y de una madre amorosa, fue en el gimnasio de Saratov y en la universidad de Petersburgo un estudiante prodigio. En su diario íntimo, se acusa al mismo tiempo de timidez, cobardía, indignidad, al tiempo que se ve capaz de grandes acciones en beneficio de la humanidad entera: oscilación harto común en un joven de veinte años. Pero he ahí que se enamora. Olga Socrátovna, hija de un médico que podía alardear de contar en su clientela con un «auténtico general», era la belleza más célebre de Saratov, pero con una reputación de ligereza y frivolidad de lo más inadecuado para constituir la felicidad del

9. Además de LAMPERT, *op. cit.*, y BOGANOVICH, *op. cit.*, sigo a N. M. CHERNISHEVSKAYA BYSTROVA, *Letopis' zhizni i deiatel' nosti N. G. Chernyshevskogo.* Moscú, 1933.

serio Chernishevski. Pero él escribe en su diario el memorial solemne de su encuentro: «1853, 28 marzo, a las nueve horas cincuenta de la mañana. ¡Me someto a ti!» Enamorado tímido, se casa muy pronto, diez días después de la muerte de su madre, pese al escándalo de esta «corona tan próxima al féretro», y a los temores motivados de los amigos de la pareja. Después de la boda un ataque de nervios retrasa su partida hacia Petersburgo. Allí, trabaja en demasía, hasta la insensatez, para subvenir a los gastos de su mujer.

¿Feliz? Escribía en su diario de bodas: «Lo soportaré todo, sufriré, pero ama y cállate... No retrocederé, no protestaré... Un solo problema, el dinero... Ella será feliz conmigo. Y yo seré feliz con su felicidad.» Así justificaba su actitud de sufredolor: «Para enderezar un palo que hase mantenido demasiado tiempo torcido en una dirección, hay que torcerlo en el otro sentido. La mujer ha sido colocada bajo el hombre y, en mi opinión, todo hombre decente tiene el deber de poner a su mujer por encima de él. Una tal disparidad provisional es indispensable para la preservación de la futura igualdad.» La mayor parte del tiempo no quita la pose de adoración. Quiere a toda costa que su mujer sea una intelectual, que sea la «Mme. de Staël rusa», aunque sus gustos no volaran más alto que el vodevil y declarase cándidamente que no podía leer nada serio, sobre todo nada de cuanto su marido escribía. Cuando le deportaron, ella no tardó en abandonarlo y dejó los hijos al cuidado de una parienta para entregarse a sus asuntos de corazón. Le gustaba hacer sentar a sus pies a sus enamorados y obligarles a ladrar. No imitando a las mujeres de los decembristas, escribió a su marido para decirle que Siberia en modo alguno podía ofrecerle condiciones de vida suficientemente confortables. Esto no impidió que este último le demostrara la más tierna solicitud epistolar, que se echara la culpa encima, que la incitara a divorciarse: era ella que sufría por culpa de él, y él no había sido capaz de protegerla contra la adversidad.

¿Hay que acumular testimonios? Por más que existieran, no nos harían avanzar ni un paso. De este matrimonio sólo puede decirse que aparece bajo una luz netamente masoquista, y tal era la opinión de los amigos de la pareja. Cuando se nos dice de Olga Socrátovna: «Quiero tener un marido que sea mi criado obediente», a lo que respondía él con toda seriedad: «Cuando pido un consejo, quiero recibir una orden», no podemos menos que evocar el famoso contrato entre Wanda y Leopoldo de Sacher Masoch. Pero, contrato, Chernishevski

sólo lo firmó consigo mismo: Heautontimoroúmenos. Escribir *¿Qué hacer?* le permite cambiar imaginariamente la situación. La traición de Vera Pávlovna no provoca en Lopujov los sufrimientos que destrozaban a Chernishevski. Lopujov, Kirsánov, Rojmétov, en fin, son ideales del yo sucesivos y escalonados. El ideal del yo es regularmente imaginado como invulnerable al sufrimiento, por lo menos a este sufrimiento inconfesable del que se supone exento al modelo, porque se le adora celosamente. Por otro lado Vera es una Olga idealizada: desinteresada, activa, socialista, inteligente e incluso intelectual. Gracias a la idealización, el héroe no tiene que reconocer, como Swann, que ha sufrido por una mujer que no «era de su tipo».

No obstante, después de haber establecido el catálogo de las maniobras defensivas de Chernishevski, *¿Qué hacer?* deja pasar una modesta realización de deseo. Es la extraña y breve digresión de Kriúkova. La realidad no se afronta mejor —se deforma más que nunca— pero el fantasma se deja ver mejor. Kriúkova, después de Vera, es otro avatar de Olga, pero esta vez el inconsciente la califica crudamente: prostituta, y se venga —muere tísica—. Nueva trasmutación: Kirsánov lleva las cosas a su gusto y Kriúkova-Olga mendiga amor. Kriúkova desempeña en la novela el papel que Chernishevski desempeña en la vida, un papel pasivo y sufriente, papel tradicionalmente femenino. La novela identifica injuriosamente Olga con Kriúkova y Chernishevski, gloriosamente, con Kirsanov, pero refleja la relación más real en que Olga es Kírsanov y Shernishevski es Kriúkova.

Demos un paso más. Chernishevski, en este episodio, tiene aires de vengarse de su mujer. Pero ¿por qué lo trata ella tan mal? ¿Habrá que aceptar, contra ella, la indignación de los testigos? ¿Y si, bajo la servilidad amorosa de su marido se ocultara otro sentimiento del que ella pudiese quejarse? Olga, en lugar de ser la dura Vera de la que da la apariencia, no era en el fondo sino la pobre y humillada Kirúkova que no se apercibe siquiera (como tampoco la otra) de hasta qué punto es humillada. Es Dostoyevski quien sucita esta sospecha en nosotros. Decididamente, no es a partir de la vida de Chernishevski que hay que leer *¿Qué hacer?* Por el contrario, es la lectura de *¿Qué hacer?* que nos enseña a contemplar lo poco que sabemos, en definitiva, de la vida de Chernishevski. Sobre el fondo inconsciente de las cosas, esta novela militante y concertada dice más que las cartas y los diarios íntimos, mucho más de lo que dicen los testigos. Es en él que Dostoyevski sólo se apoya.

Dostoyevski nada tiene que decir sobre la persona. «Encontraría a Nicolás Gavrílovich Chernishevski por primera vez en 1859, un año después de mi vuelta de Siberia, no recuerdo dónde ni cómo. Luego nos vimos algunas veces, pero raramente y nos hablamos poco. Por lo demás, siempre nos estrechábamos la mano. Herzen me dijo que Chernishevski le había producido mala impresión por su exterior, sus maneras. En cuanto a mí, el exterior y las maneras de Chernishevski me gustaban.»[10] Pero en febrero de 1864, eso es, algunos meses después la publicación de *¿Qué hacer?* Dostoyevski publicaba *El subsuelo.*[11]

En la primera parte de este librito, la crítica de Chernishevski es directa y arremete contra sus ideas. Pero en la segunda parte, titulada *Sobre nieve derretida,* la confrontación no es de doctrina a doctrina, ni siquiera de inteligencia a inteligencia. Son los recursos interiores de los dos novelistas los que se enfrentan, la reacción de un inconsciente frente a otro.

La crítica teórica no es lo que hay de más interesante. Refuta lo que es demasiado fácilmente refutable, el utilitarismo elemental de Chernishevski. Dostoyevski recuerda que el hombre es por naturaleza irracional e infinito, lo que no se demuestra, pero que se da como evidente de sí. El proceso que Chernishevski impone a la interioridad, siguiendo a Feuerbach, acaba por fabricar un modelo abstracto del hombre. Pero este modelo, autómata gigantesco y torpe, se convierte en un Moloc, puesto que los individuos reales se ven privados por el culto idólatra que le dedican de alcanzar el único modelo accesible de la complejidad, su interioridad y como parte de la misma, la psicología. «Si se logra —comenta Dostoyevski—, descubrir la fórmula de todos nuestros deseos, de todos nuestros caprichos, eso es de dónde proceden, según qué leyes se desarrollan, cómo se reproducen, hacia qué fines tienden en tales o cuales casos, etc., es probable que el hombre cese entonces de querer... Pero eso no es todo: el hombre caerá inmediatamente en el rango de simple tuerca, pues qué es un hombre despojado de deseo, de voluntad, ¡más que una tuerca, una transmisión!» Dostoyevski opone su metafísica de la libertad a la cibernética torpe o refinada del mecanismo interno que, en su opinión, despersonaliza al hombre.

10. La opinión de izquierdas acusaba a Dostoyevski el haber ridiculizado al deportado y él se defendía. *Cf. Dnevnik Pisatelia* (Nechto lichonoe), t. II. París, s.a., pp. 210, 217 y 218.

11. El original sigue la traducción francesa de B. Schloezer, editada en la Pléiade. Gallimard, 1972.

Pero ¿cuál es la dinámica interior, la motivación existencial que lleva a esta despersonalización? Lo que el Dostoyevski doctrinario no explica, lo pone de manifiesto el novelista describiéndolo como una defensa contra un deseo que no puede reconocer. El narrador de *Sobre nieve derretida,* el hombre subterráneo, es el doble del *hombre nuevo,* su verdad. La falsa seguridad de Kirsánov disimula la injuria no vengada por odio de sí y amor hacia el ofensor. Leyendo *El subsuelo,* ya es sabido, Nietzsche descubrió la fórmula del resentimiento.

El narrador, humilde clérigo de cancillería, tiene veinticuatro años. El acontecimiento traumático que indefinidamente procura borrar y «atrapar» es éste: «Estaba cerca del billar y, no sabiendo nada del juego, molestaba a los jugadores. Al querer pasar, el oficial me cogió por los hombros y, sin una explicación, sin una palabra, me quitó de en medio y pasó como si yo no existiera. Habría perdonado golpes, pero lo que no pude soportar es que me quitara de en medio en silencio.» Hay que recordar que la regla de Rajmétov, de Lopujov y de Kirsánov era no ceder nunca el paso por la acera. Durante días el hombre subterráneo acecha a su ofensor sobre la acera de la Perspectiva Nevski con la esperanza de hacerlo caer, pero cada vez yerra el golpe: «Se lo he cedido otra vez y ha pasado sin prestarme atención.» Más tarde: «Sólo conseguí tirarme a sus piernas, pues en el último instante, a sólo una distancia de dos pulgadas, aún dudaba.» Al final de todo consigue darle, cerrando los ojos, lo que le da una extraordinaria sensación de liberación: «Me sentía completamente vengado de mis humillaciones.»

¿Qué significa este ritual ridículo, fantásticamente ampliado? Una solicitud de amor. Apenas expresado su odio, imagina la voluptuosidad de un enternecimiento mutuo. Revuelve largamente una carta de provocación, pero el efecto que espera de ella es que el ofensor acuda a él para tirársele al cuello y ofrecerle su amistad. Es el amor por el ofensor lo que hace imposible la venganza. «No es valentía física lo que me faltaba, es valentía moral lo que me fue insuficiente.»

Una segunda escena repite la primera. Un banquete se ofrece a Zvérkov, antiguo compañero de clase. No está invitado y se impone a la fuerza. También aquí intenta obtener amor contra el odio: «Yo sonreía con desprecio caminando de una parte a otra... Quería demostrarles que muy bien podía pasar sin ellos, y, no obstante, al caminar, martilleaba expresamente con mis talones el suelo. Pero en vano. No me

prestaban atención.» Así la reivindicación de autonomía, puesta de manifiesto con insolencia por el *hombre nuevo*, es un avatar nuevo de lo que René Girard analizó como la «mentira romántica» que cubre la dependencia subterránea.[12] En este vaivén estéril del orgullo y vergüenza, una invitación rehusada dispara en él un deseo frenético «de aplastar, de vencer, de ensalmar». Es una figura particularmente desagracida del snob.

En la infancia de ambos hubo un hombre que, como el oficial, no cedió el sitio, como Svérkov, no envió invitación al banquete, como ellos constituyó un obstáculo al deseo. «Ser reconocido sobre un pie de igualdad» (en sus derechos sobre la madre) es un deseo al que el padre en cuanto tal no accedería. Pero no es la revuelta contra el separador la que aparece en primer plano de la psicología subterránea. Es, por el contrario, un deseo que tiene al padre por objeto y, concurrentemente, una revuelta contra este deseo. El conflicto no se sitúa principalmente en la estructura triangular plenamente constituida, sino en el proceso de constitución del triángulo, el proceso de identificación al padre. El héroe subterráneo es prisionero de la vertiente negativa del complejo de Edipo y se debate entre su tierna atracción por sus rivales y el horror de la posición femenina que sería su consecuencia. El sufrimiento desatinado de *El subsuelo* es el de la paranoia descrita (vivida) por Strindberg[13] y el presidente Schreber.[14] El oficial, Zvérkov, doblan por el héroe subterráneo la figura olvidada del padre. Pero no son para él ideales del yo a los que podrían identificarse, puesto que es la propia identificación, en su fase pasiva, lo que se siente como peligrosa. Mutilado en sus capacidades de admiración, tiene que depender —es su peor humillación— de un objeto menospreciado. Sobre la nulidad de sus verdugos, el snob subterráneo es lúcido. Su tormento es tanto mayor que está condenado a ser él mismo su propio ideal, refiriendo a un ego empobrecido —incapaz de enriquecerse mediante identificaciones sucesivas— los prestigios de la omnipotencia infantil. Así opera una revancha megalomaníaca sobre el objeto de su deseo, lo que agrava

12. René GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París, 1961; y *Dostoïevski, du double à l'unité*. París, 1963.
13. *Cf.* los análisis muy clarificadores de J. CHASSEGUET-SMIRGEL, *Pour une psychanalyse de l'art et de la créativité*. París, 1971, cap. IV: «À propos d'Auguste Strindberg, contribution à l'étude de la paranoïa.»
14. S. FREUD, *Cinq psychanalyses*. París, 1966. Observaciones psicoanalíticas sobre la autobiografía de un caso de paranoia.

aún más la esclavitud incomprensible y enfebrece el resentimiento. Cuando el hombre de *El subsuelo* anda de una parte a otra frente a los comensales cuya atención intenta captar vanamente, sabe «que era realmente imposible humillarse más a sí mismo, más deliberadamente... ¡Oh!, si sólo supierais de qué sentimientos, de qué pensamientos soy capaz! ¡Si supierais lo inteligente que soy!» La sobreestimación de sí permite mantener a distancia la peligrosa pulsión homosexual. Pero cada duda sobre sí confronta al héroe con el objeto prestigioso. Otra defensa será entonces la de sobreinvestir un sistema conceptual protector del ego. El fantasma de omnipotencia se desplaza sobre la teoría infalible, elemental, tan pobre y precaria como el ego del que aquella figura es una especie de doble del que sería catastrófico dudar.

Luego del banquete el héroe se presesnta en una casa de citas sin el menor deseo. Lo que apasionadamente desea es no separarse de los comensales que han decidido continuar la fiesta en un mal lugar. Zvérkov, en cuanto deseante, le impone este falso deseo, deseo segundo, mediatizado, rabiosamente imitado. La mujer (más allá de ella, la madre) sólo puede odiarla como rival. Pero su contacto reactiva el componente femenino de su naturaleza con la que no puede pactar y que combate con una virilidad tomada de prestado. Torturar a la mujer significa luego querer masoquistamente anonadar su propia feminidad.

La prostituta, Lisa, se presenta con rostro placentero: «La habría detestado si hubiese sonreído.» Cuanto más atractiva y femenina es, tanto más se siente él amenazado y obligado a mobilizar su odio. «Había sobre este rostro una expresión inocente y buena, pero extrañamente seria... Algo malo me mordió en el corazón y me acerqué a ella. Al mismo tiempo me vi en el espejo. Mi rostro alterado me pareció repugnante: pálido, vil, rabioso, el cabello enmarañado. Mejor, pensaba, así me gusta. Sí, me gusta parecerle repugnante.» Se protege presentando a Lisa su propia imagen especular como una cabeza de Medusa.

De la «escapada» no conserva recuerdo ninguno. Pero al despertarse bajo la mirada perturbadora de la prostituta (los duelos de miradas desempeñan un papel tan importante como en *¿Qué hacer?*), le suelta el discurso de Kirsánov. Para empezar le promete la tuberculosis, le pinta su futuro de degradación y, por contraste, su propia libertad. «Aquí me ensucio, me envilezco, pero no soy esclavo de nadie. Mientras tú, tú eres, más que nada, una esclava. Sí, una esclava. Tú lo abando-

mas todo, toda tu voluntad.» Helo ahí adoptando la pose del *hombre nuevo* autónomo y omnipotente, tomando fácil revancha sobre un ser débil: «Me basta con silbar y tú acudes... No soy yo que dependo de tu voluntad, sino tú que dependes de la mía.»

De Kirsánov están también las teorías. Acusa las circunstancias exteriores, el pauperismo, el desorden familiar, auténticos responsables de la caída. Pero la muchacha reacciona como culpable, se sumerge en lágrimas, en arrepentimiento. Para Dostoyevski no hay libertad más que en el pecado. Así exigía a los jueces humanitarios de la época, que sistemáticamente absolvían a los criminales víctimas de las circunstancias exteriores, que les condenasen, devolviéndoles así su dignidad de culpables. La transferencia de responsabilidad a la sociedad culpable en su lugar le parecía el colmo del ultraje a la persona humana.

El narrador subterráneo entra en su casa. Fuera de la presencia de la mujer puede reprimir a gusto el fantasma sádico que la concierne y sobreinvestir el fantasma opuesto: «Salvo a Lisa con sólo hablar con ella, cuando viene a verme... La instruyo, la desarrollo.» Pero las buenas intenciones del nuevo Kirsánov se evaporan en la escena final. Como en sus otras novelas, Dostoyevski compone entre mujer y hombre (Sonia y Roskólnikov, María y Stavroguin) una entrevista en la que el destino de cada uno se orienta definitivamente. En la entrevista de *El subsuelo* no hay curación. Por el contrario se da una última repetición de la escena inicial del oficial y la escena de Zvérkov. Esta vez el narrador toca el fondo porque su maestro, mediador y verdugo, no es más que su valet, el lamentable Apolo. Se da entre ellos un duelo de una comicidad espantosa: «Si yo seguía insurgiéndome, él se ponía a suspirar mirándome, a suspirar lentamente, profundamente, pareciendo medir así toda la profundidad de mi decadencia moral, y naturalmente todo acababa con su victoria.» Al entrar Lisa, rompe a llorar: «Estaba furioso contra mí, pero era evidente que era ella la que tenía que sufrirlo. De pronto sentí un odio terrible contra ella: la habría matado allí mismo.» Lo que le dice es para la pobre chica una decepción atroz. Mas lo que da a la escena un final catastrófico es que incluso esta violencia es insincera. Pues la confesión que hace a Lisa es falsa e incompleta al revelarle que se ha vengado sobre ella del oficial y de Apolo. La confesión es falsa porque constituye una maniobra última para ocultar un secreto por lo demás grave, de que no es simplemente que él odie a Lisa

ni siquiera que sea impotente para amar a la mujer de forma soberana o subterránea, sino que su verdadero deseo, el del subsuelo, no está dirigido a la mujer. De ahí que «esta crueldad, cometida a sabiendas, no venía del corazón, sino de mi mala cabeza; era tan evidentemente falsa, inventada, presentaba un aspecto tan *libresco*, que no la pude soportar ni yo mismo.» La teoría humanitaria, la omnipotencia egotista, la compasión solidarista van hundiéndose una tras otra y he ahí que incluso el odio llega a faltarle.

Detengamos aquí el paralelo y preguntemos lo que puede enseñarnos.

Hasta aquí no hemos conseguido más que precisar la relación entre *¿Qué hacer?* y *El subsuelo.* La crítica teórica está doblada de crítica propiamente novelesca. Dostoyevski ha aislado con toda perspicacia un episodio que Chernishevski quiso menor, de la misma manera que un psicoanalista concentra bruscamente su atención en un accidente del discurso. La manipulación de las situaciones, la construcción de episodios «fallidos» en el relato de Chernishevski dan al comportamiento exteriormente idéntico del héroe subterráneo un sentido radicalmente distinto e infinitamente más coherente. Sentido que justifica una interpretación psicoanalítica: el odio subterráneo recubre un amor subterráneo cuyas figuras sucesivas y monótonas dibujan el complejo de Edipo negativo (homosexual) y mobiliza todo tipo de defensa (megalomanía, odio a la mujer, etc.), cada uno arrastrando al sujeto a una espiral descendente por ser incapaz de llegar a término el deseo reprimido.

Claro que el sentido de *El subsuelo* no se reduce a esto. En la trama, Dostoyevski introduce numerosos motivos que no tienen ningún punto de referencia con *¿Qué hacer?* y sí los tienen con el resto de la obra. Motivo de la ciudad. Motivo del agua. Motivo de la prostituta. Lisa al igual que Sonia es joven, piadosa, inocente, amorosa. Al orden de la beneficencia propuesto por el hombre subterráneo, ella opone el orden de la caridad. Ella forma parte de lo sagrado. Makar, en *El adolescente* no puede leer la vida de santa María Egipcia «sin llorar, no de ternura, sino de una especie de entusiasmo extraño».

Todo esto puede, empero, adquirir un sentido político y muy concreto en el debate ruso de entonces. La prostituta es, en efecto, el símbolo constante de Rusia, de la tierra rusa. Cuando el narrador le pide si es alemana, Lisa especifica claramente que es rusa. Buena, pecadora, refractaria a las nue-

vas morales, cristiana, popular, la prostituta (o, en otras partes, la loca), imagen materna, imagen de la caridad es una imagen de Rusia en la mitología política dostoyevskiana. Pero sólo es así en la medida que es víctima y sujeta a las distintas figuras del *hombre nuevo*, a Raskólnikov, Stavroguin, Verjovenski, el hombre subterráneo. En cada uno de ellos constatamos la misma constelación moral: el egotismo exasperado, la ambición de un dominio completo de sí, el entreno ascético, el odio hacia la mujer, el dogmatismo, y —origen y término de todo— dependencia subterránea. Raskólnikov acaba por reconocer y aceptar la dependencia. Sometiéndose al juez se abre el difícil camino hacia la mujer, verificando de este modo que la heterosexualidad no se establece más que si la homosexualidad (modo primero de identificación a la imago paterna) encuentra previamente una salida en el ego. Stavroguin falla este paso sin duda en el punto exacto en que tropieza el narrador de *El subsuelo:* en la confesión. La confesión de Stavroguin es tan «falsa» como la otra, por cuanto denuncia una acción sádica cometida sobre una chiquilla para engañar otro deseo aún más amenazador, según el ego. De ahí que Stavroguin quiera a toda costa publicar su confesión, de lo que Tyjón, mal, pero con perspicacia, pretende disuadirle. El pensamiento inconsciente sería el siguiente: odio a la mujer (que soy yo), amo a este hombre (que pretendo que me odia).

Lo sorprendente es que esta constelación psíquica que Dostoyevski explora con la superioridad del genio se encuentra incompleta, simplificada, pero de todos modos reconocible, en las otras críticas novelescas del *hombre nuevo.* El nihilista de Goncharov [15] y Turguéniev [16] está igualmente entregado a la ascesis orgullosa, al dogmatismo estéril, al fracaso amoroso. Pero debemos a Herzen una observación capital. El viejo revolucionario era vilipendiado por la nueva generación. «Continúo creyendo —decía— en la revolución, pero he dejado de amarla.» Lo que sorprende entonces es el parecido del *hombre nuevo* con el burócrata petersburgués que él profesa detestar. Chernishevski y sus amigos comparten con el *chinóvnik* el aire ocupado, la pose de vez en cuando servil y arrogante, el verbo duro, el gusto por la injuria y la dominación,[17] Imitación, sí, pero en el odio.

15. *Obryv* (el acantilado).
16. *Pères et fils, Terres vierges.*
17. *Kolokol,* 1860, pp. 689-691.

Violencia semejante no se halla en la novela inglesa ni en la novela francesa y en particular —ni siquiera en Flaubert— se halla personaje parecido. Esta concordancia de Dostoyevski, el reaccionario, de Goncharov, el gubernamental, de Turguéniev, el liberal, de Herzen, el revolucionario, en lo que se refiere al tipo psicológico del *hombre nuevo,* invita a considerar en su conjunto la situación de la *intelligentsia* rusa que tomó el *hombre nuevo* por lema. ¿Se da analogía entre el destino del *hombre nuevo* captado por el novelista en su historia doméstica e individual y el destino histórico de la *intelligentsia?* Más precisamente, la enfermedad «subterránea» ¿debe considerarse como simbólica (como referente inconsciente y reprimido) de la situación histórica de la *intelligentsia* rusa?

* * *

En los últimos años del antiguo régimen, la crítica de Gerschenzon,[18] que redescubría con nostalgia la cultura rusa del tiempo de la juventud de Pushkin, insistía en la noción de *tselostnost':* plenitud, integridad, unidad de la persona. El hombre ruso habría poseído en esos tiempos afortunados una *tselostnost'* que luego habría perdido para siempre jamás.

Verdad es que en la conciencia rusa el tiempo de Catalina y de Alejandro dejó la añoranza de una edad de oro. Las buenas y viejas costumbres reinaban aún y al mismo tiempo había ilustración, compasión, humanidad. Esta felicidad no dependía sólo de las condiciones materiales y de la explotación tranquila de los siervos. Pushkin, el Tolstoi paseísta de *Guerra y paz,* nos pintan pequeños señores sin ningún lujo. dependía como siempre de las condiciones morales. En aquel tiempo el hombre no estaba dividido contra sí mismo, el deber era simple, y la conciencia pura. Servir, he ahí la felicidad y el honor de la vida, ahí estaba la integridad de la persona, el *tselostnost'*.

El servicio en Rusia no era lo que en Occidente, y requería otra composición de la personalidad. No era separable de la condición de noble, era su origen, la justificación, la sanción. La nobleza rusa no se definía por la independencia (las «libertades» del gentilhombre francés), sino por la dependencia frente al soberano. Si el Estado ruso otorgaba a su servidor libertades civiles, era por razones de Estado, por que un Estado moderno no podía prescindir de una auténtica aristo-

18. M. Gerschenzon, *Griboedovskaya Moskva.* Moscú, 1914; *Mudrost' Punshkina.* Moscú, Leningrado, 1919.

UABC BIBLIOTECA CENTRAL TIJUANA

cracia. Los privilegios del siglo XVIII, el derecho a no ser apalizado, a testar libremente, a enviar el hijo a la escuela militar —eso es, europea—, eran ventajas ligadas al servicio, otorgadas en interés del servicio, como lo eran, en el siglo anterior, el disfrute de un dominio y de un pueblo. Al no tener ni poder sobre los hombres libres, ni justicia, ni pasado familiar autónomo, ni siquiera dominios aunados y poder local, el noble ruso no existe más que por su relación con el zar. El zar es su progenitor en una especie de creación continua, puesto que fuera del servicio no cuenta o ya no cuenta.

Ser noble, en Occidente, era identificarse por grados a la persona real, a partir de un yo consistente para quien el rey es un modelo y no una amenaza ni un *sine qua non* de la vida social. En la situación de total dependencia en que se encuentra el noble ruso, esta identificación no podía realizarse más que de forma pasiva. La consumación del proceso de identificación que exige una toma de autonomía y un paso de la dependencia pasiva a la emulación activa, puede realizarse en el orden familiar, pero no puede repetirse, como ocurre en Occidente, en el orden social. Activo y adulto, el súbdito ruso solamente lo es desde arriba dentro de una escala estrictamente jerarquizada de autoridad. Desde abajo es como un niño. En cuanto a las tensiones que nacen de este estado, el cristianismo ofrecía con qué resolverlas a riesgo de deformar en sentido masoquista su interpretación sacrificial.

Bajo Catalina, bajo Alejandro, la nobleza se creyó invitada a colaborar activamente en la transformación del país. El soberano le pide su sangre para verterla en los campos de batalla, lo que para toda nobleza es un honor y un placer. La angustia de verse castigado por una rebelión real o imaginaria, angustia nacida del conflicto interior, se disuelve en las situaciones de peligro exterior que no piden más que coraje y se acoplan con la felicidad. Jamás fue tan grande como en la guerra napoleónica. El servicio no era solamente por el zar, sino por la patria, con el zar. La nobleza rusa por primera vez en su carrera histórica estaba a sus anchas. De golpe se sintió europea, no porque su riqueza, cultura y libertades fueran equiparables a las de la nobleza occidental, sino porque su lugar y su función en el Estado eran casi las mismas. Esta armonía fugitiva fue lo que se rompió, sin que por lo demás se produjeran otras modificaciones, con el cambio de Alejandro, Arakchéyev, Nicolás I y el 14 de diciembre.

A partir de entonces los ideales del Estado ruso ya no

fueron compatibles con los que la nobleza en el propio curso de su educación estatal había acabado inculcando. Quiso liberarse del Estado, no para dejar de servirlo, sino para servirlo conforme a sus ideales. Por otra parte, el Estado se liberó de la nobleza. No confiando en sí, tendió a separarla del poder a medida que se constituía en cuerpo y a sustituirla con una burocracia subalterna. Pues bien, a causa de su educación, y la ausencia de toda otra salida social, la nobleza no concebía más acción que mediatizada por el soberano y en el marco del Estado. Esta retirada del Estado que olvidaba su apetito de servir y la calidad de su entrega fue sentido por ella como un despido. Mérito de Marc Raeff es haber mostrado que bajo la revuelta rusa se ocultaba esta decepción amorosa.[19] Cuando se rompió el lazo que lo retenía al Estado, el resultado no fue para el individuo un logro de ser, sino una disminución y un peligro para el ser. No puede compararse esta separación de cuerpo con el monarca a la partida de un hijo ya adulto, sino a los efectos de un abandono de un hijo aún no bastante mayor, y la revuelta, a los efectos de una fuga por parte de este hijo.

De ahí el carácter de los héroes de la literatura romántica. Oneguin, Rudin, Béltov, Oblómov, aparecen como huérfanos en la tierra —y a menudo lo son, de padre y madre— sin saber qué hacer, presa de una insatisfacción global y de descuartizamiento de adolescente entre lo que desean y aquello de quc son capaces. Fieles a la educación recibida, no pueden concebir su destino bajo la forma de una realización individual. No se parecen a Fabrice, a Rastignac, a Pendennis. El fin no es salvarse, sino salvar a Rusia. Cambiar a Rusia, cuando no se tiene en sí el resorte de la acción y cuando el Estado no puede proporcionar el modelo de la misma, se convierte en una tarea inaccesible. Resulta tentador exagerar el obstáculo exterior para evitar tener que reconocer el obstáculo interior. Así los héroes literarios de la época se lamentan de que, siendo Rusia lo que es, no pueden hacer nada, lo que les permite, al no hacer nada, llevar al extremo su programa de acción. Asimismo el ensueño toma vuelo en ocasión de la regresión del sopor.

Oneguin disfruta todavía de un cuerpo ágil, activo y ejercitado Le gusta el baile, el burdeos, los caballos. En Oblómov un progreso considerable en la preocupación por el bien público se paga con un progreso igualmente grande de

19. M. Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia*. Nueva York, 1966.

la inhibición. Apenas considera con un poco de precisión a qué podría aplicarse cuando de pronto el pensamiento deriva hacia atrás y regresa hasta los tiempos felices, inertes, uterinos de Oblómovka. Una vez rotas las bodas de la fidelidad amorosa al príncipe y del trabajo en la ciudad, éste se vuelve imposible. En lugar de apartarse de la cosa pública que se aparta de ellos y probar constituir un yo aparte, los llamados en los «años 40» los *hombres superfluos* se obstinan en situarse en lugar de un soberano que detestan sólo en la medida en que su amor se hunde en el sótano, sin lo cual esta rivalidad carecería ya de objeto. Decembristas morales, vencidos sin combatir, hallando en su derrota un principio de superioridad sobre el mundo que atestigua su impotencia, forman el tipo ideal del *hombre del resentimiento*. Su retrato, en forma de viejo, es el Stepan Trofímovich de *Los demonios* .

Con una perspicacia genial, Goncharov hace morir a Oblómov, el perezoso y dormilón, de agotamiento. Porque la vagancia a la que se reduce la *intelligentsia* no es un estado de libre reposo sino de conflicto sin salida. Divorciada del Estado, no está separada de él. Todo esfuerzo hacia la acción, desde que tropieza con algún obstáculo exterior, remite el sujeto al examen de su conciencia en el que se halla el otro obstáculo de la atracción subterránea: «¿Qué velo —pregunta Herzen— ha venido a quitaros la vista de nuestra risa convulsiva, de esta ironía perpetua que oculta nuestro corazón profundamente llagado y que en el fondo no es más que la conciencia fatal de nuestra impotencia... La novela rusa no es más que anatomía patológica; no es más que una constatación del mal que nos roe, una acusación continua de uno mismo, acusación sin respiro ni misericordia.»[20]

Es en este marco que entra en escena la generación revolucionaria de los «años 60». El proyecto sigue siendo el mismo: cambiar a Rusia. Sabiendo que la aquiescencia al orden ruso (todavía confesado por Pushkin) ha sido hasta entonces la base psicológica de la acción fecunda, saben igualmente a qué bloqueo les expone el rechazo, y a qué tormentos interiores. «Existen naturalezas vivarachas —escribe Dobroliúbov—. Acumulan en el fondo de su alma su descontento para arrojarlo debidamente, mientras se arrastran sin ruido, cual serpientes que se enroscan, se hacen cule-

20. HERZEN, *Lettre à Jules Michelet*, 1851.

bras o sapos. Son mudas, silenciosas, furtivas; saben que todo movimiento brusco y osado provocaría un dolor intolerable en su cuerpo encadenado.»[21] De ahí que los hombres nuevos tengan tanto odio a sus predecesores románticos que, habiendo hecho la experiencia del resentimiento, lo confesaron. Ellos no confesarán nunca.

La enseñanza de Chernishevski concierne al mismo tiempo la vida del espíritu y la existencia concreta.

La parte teórica puede analizarse como una negación de la vida interior. La psicología era la enemiga. En su lugar coloca una antropología artificial, construida de cabo a cabo y adaptada a las tareas activas que se ha fijado. Totalmente tomada de prestado, es una exageración local de la antropología feuerbachiana y del utilitarismo inglés. La función que asegura en Rusia —lo que le dará un peso y una duración extraordinarias— es suprimir el problema angustiante moral poniendo al servicio del espíritu la revuelta de las racionalizaciones bastante sólidas para que la revuelta se lleve a cabo en revolución sin que las motivaciones individuales aparezcan nunca en la escena de la conciencia con su cortejo de angustia e inhibición. Importa, pues, que la revuelta sea neutra, impersonal, inscrita en la naturaleza de las cosas, que la voluntad personal sea también neutralizada y despersonalizada. A una historia que avanza mecánicamente hacia su progreso tiene que corresponder una personalidad mecánicamente al servicio del progreso. De ahí estas tres proposiciones de Chernishevski:[22]

1. «La filosofía ve en el hombre lo que ven la medicina, la fisiología, la química.»

2. «Las ciencias naturales han realizado ya tales progresos que proporcionan abundantes materiales para una solución correcta de los problemas morales.»

3. «El fenómeno llamado voluntad es también un anillo en una cadena de fenómenos y hechos.»

De este modo no solamente los problemas morales se resuelven «científicamente» por un simple cálculo de interés sino que la decisión que elige entre el más y el menos de interés obedece igualmente a un determinismo estricto. La responsabilidad no está empeñada y la culpabilidad que en-

21. N. Dobrolioubov, *Textes philosophiques choisis.* Moscú, 1956, p. 300.

22. *Le Principe anthropologique en philosophie,* en N. G. Chernishevski, *Textes philosophiques choisis.* Moscú, 1957, pp. 70, 90 y 93.

venenaba la generación anterior, al no tener razón de existencia, no existe ya.

El genio de Chernishevski consiste en haber transformado las teorías de Feuerbach y Mill en un armazón conceptual de entreno moral cara a la revolución. La única contribución de Rusia a las formaciones políticas de la historia moderna, a saber el *partido* de tipo leninista, se basa en el descenso en la vida privada del hombre de la teoría revolucionaria, en la politización sistemática de la vida. Chernishevski es el inventor de la fórmula (Lenin le reconocerá su deuda) y de ahí que, después de la disertación filosófica, eche mano de la novela para hacer ver cómo la teoría se entreteje con la vida privada del militante de modo que da un modelo existencial concreto y completo. Pero el paso de la generalidad a la historia del caso le obliga a recorrer una parte del camino que lleva a las fuentes primarias de la simbolización. Se para en el camino, dejando para Dostoyevski el trabajo de sacar a la luz el referencial inconsciente de los personajes que son en *¿Qué hacer?* siluetas recortadas de lenguaje ventrílocuo. *¿Qué hacer?* ocupa así una posición media en la cadena simbólica que va del fantasma reprimido a las construcciones intelectuales, del irreductible imaginario individual a los modelos socializados de la organización política. En esta medida pueden considerarse permutables y equivalentes el representante de la autoridad familiar (el padre y sus sustitutos) y el representante de la autoridad política acerca de una novela que se propone rellenar el hueco y afectar a uno y otro.

La psicología subterránea que se analiza en última instancia como un tipo particular de relación al padre y se describe como tal en *El subsuelo* se generaliza en la novela contemporánea como la marca distintiva de la generación de los años 60 y como refiriéndose también a un tipo particular de relación con el Estado ruso. La empresa de Chernishevski y los suyos aparece como una tentativa de manipulación completa de la psique para eliminar toda complicidad paralizante con el soberano. Tarea más difícil que en cualquier otra parte de Europa, porque la intimidad con el soberano, auténtico genitor, único partenaire, es más profunda y de ruptura menos fácil. Pero en la imposibilidad en que se encuentran, de una verdadera identificación seguida de una auténtica separación, se mueven de la peor manera posible. En el plano del yo, la identificación es rechazada absolutamente y su moral, su pensamiento desarrollará frente

al orden ruso la política del gran rechazo. Pero esta compulsión puramente externa que los soberanos rusos desde Pedro el Grande habían ejercido sobre sus súbditos para forzarles a comportarse exteriormente como si no fuesen súbditos, la interiorizan. La tragan, pero como compulsión del superego que no unifica la persona sino que la divide contra sí misma, y la invierten para ponerla a disposición de sus objetivos agresivos. Se niega la tierna atracción que Pushkin todavía admite. Así como Pedro quería con medios bárbaros racionalizar a Rusia, se racionalizan a sí mismos mediante un entrenamiento cuyo tipo ha venido fijado por el cuartel ruso. El servicio del príncipe era antaño una disciplina sufrida pasivamente, pero embellecida por el desvelo y suavizada por el amor. El servicio de la causa se vuelve una tiranía ejercida por ella sobre una parte de sí, dejada sin expresión.

Hay que detener esta historia en 1864. ¿Quién fue el buen profeta, empero, Dostoyevski o Chernishevski? El ascetismo chernishevskiano tuvo su fruto ideal en el héroe leninista y su justificación en la revolución. Mucho tiempo pareció descalificado el aviso de *El subsuelo* hasta que la psicología subterránea hiciera marcha atrás explosivamente luego de la victoria del *hombre nuevo* y que la atracción reprimida para el semejante eclosionase en el «culto a la personalidad».

* * *

Pocas palabras bastarán para sacar las conclusiones de método anunciadas por el subtítulo de este trabajo. Nuestras conjeturas se apoyan en tres grupos de textos: Dostoyevski, luego Chernishevski y, por fin, el conjunto no definido de textos y obras que dan a conocer el pasado ruso.

Observemos, primero, que pasando de los primeros a los últimos nos acercamos a la especificidad rusa. *Sobre nieve derretida,* como leemos de ordinario, posee un valor universal. Somos todos nosotros, ¡ay!, casi a cada momento quienes nos debatimos en el sótano, y darnos cuenta de ello es quizás la única manera de no perder de vista el punto brillante que marca la salida. Leer *¿Qué hacer?* nos introduce en un mundo más restringido, el de los revolucionarios. *¿Qué hacer?*, si seguimos a Dostoyevski, ejemplifica lo que podríamos llamar el método descendente que hace del hundimiento en el sótano el camino del progreso. Esta novela fijaba así una moral, no falta de heroísmo, encarnaba una

esperanza sostenida por su autor en la persecución más dura, y fue así el origen de la ética revolucionaria moderna. Ninguna de las obras maestras de la novela, ni siquiera *Nouvelle Heloïse* tuvo influencia comparable a esta ficción mediocre. En fin, es Rusia la que indudablemente, quizás fatalmente, la engendró. La intimidad específica entre el Estado ruso y la nobleza convertida en *intelligentsia* forma el análogo político a la intimidad del narrador subterráneo con sus perseguidores. Esta intimidad no existe en ninguna otra parte en la Europa de entonces en la que existen garantías antiguas de autonomía, posibilidades de partida, modelos vivibles y practicables de identificación. Es, por otra parte, posible que el crecimiento moderno de Leviatán bajo formas que nada tienen aún en Occidente de ruso, nos permita ver mejor hoy el simbolismo de doble sentido de *¿Qué hacer?* y de *El subsuelo,* el intercambio mutuo entre el orden familiar y el orden social que el género novelesco hace sensible en Rusia. Estas dos novelas, nacidas bajo una forma local de opresión, muestran, una como se reproduce, otra, por qué resortes tiernos e inconfesables se perpetúa.

Tenemos que observar en segundo lugar que ambas novelas no pueden leerse de la misma manera. *¿Qué hacer?* ilustra una ideología y para ello se presenta como un catálogo de mecanismos de defensa puestos en marcha para poner en jaque la angustia vinculada al deseo y al conflicto. *El subsuelo* hunde el sistema defensivo aprovechando este punto mal defendido que es el episodio de la prostituta. No es por relación a la primera novela un segundo testimonio independiente, que dejaría al historiador elegir entre la palabra de Chernishevski y la de Dostoyevski. Es un contratestimonio, un desciframiento, una manifestación. No es una interpretación. Son los comentadores de *El subsuelo* quienes han sacado la lección metafísica, religiosa y, actualmente psicoanalítica e histórica. Pero prepara y posibilita la interpretación. Ésta poco a poco acaba por tocar, más allá de Chernishevski, la historia rusa en su conjunto, tan vasta y complicada, que la desborda por todas partes, pero que no tiene que ser contradictoria con ella. Más es en la literatura que hemos hallado el hilo conductor y el esquema general del cual verificamos si se conserva en regiones más y más alejadas de la literatura.

Para que una historia psicoanalítica sea concebible es necesario que la relación del historiador psicoanalista con el texto sea comparable al discurso de su paciente, por lo

menos en lo referente a la curiosidad y al deseo de comprender, puesto que no se trata de cuidar. Las informaciones proporcionadas por el paciente, al igual que por los textos, pueden catalogarse en tres grupos bastante comparables dos a dos. Primero están las formaciones psíquicas en que el inconsciente se deja ver lo más claramente posible, y del cual el sueño es el tipo clásico. En historia, tales textos son las obras literarias y las obras de arte, «segunda vía real», junto con el sueño, que lleva el inconsciente. Están luego las interdicciones, el conjunto de operaciones con que el ego quiere garantizarse contra los deseos y las pulsiones a riesgo de poner su integridad en peligro. Así son los textos justificativos, coherentes, sistemáticos cuyas ideologías totalizantes son el modelo casi perfecto. Por definición, tales textos son menos legibles que los primeros por cuanto fueron confeccionados con el fin inconsciente de mantener al inconsciente inconsciente. Los primeros se abren a la interpretación, los otros se defienden de ella, Con todo, la armadura defensiva presenta siempre un fallo, ora porque a su lado el deseo reprimido halle una salida conveniente (sueño, obra de arte), ora porque no pueda llenar su función y lo reprimido se presente bajo forma de síntoma. Lo sintomático en *¿Qué hacer?* es, entre otras cosas, el episodio de la prostituta en el que el autor de *El subsuelo* injertó diligentemente la obra de arte que faltaba. Se entiende que existen situaciones históricas en que la existencia simultánea del texto «defensivo» y del texto «revelador» se vuelvan incompatibles. Lenin, como sucesor de Chernisheski, tenía perfectamente razón al ignorar expresamente a Dostoyevski («no me queda tiempo que perder con esta suciedad»)[23] y Stalin al prohibirlo. Suprimir la obra literaria equivale, efectivamente, a hacer invisible la historia, a apagar la luz.

En fin, la masa de informes biográficos objetivos referidos por el propio sujeto o por terceros a los que el psicoanalista presta menos atención, por cuanto se propone reconstruir una historia subjetiva, pero que le son, con todo, una referencia indispensable, no tienen que contradecir lo que le enseña el análisis de los fantasmas y de las interdicciones y que tomarán cuerpo en la síntesis final. No obstante, el propio ser del sujeto en la infinita variedad de sus

23. Y Lenin añade: «He arrinconado el libro luego de hojearlo. Semejante literatura me resulta inútil. ¿Qué puede aportarme?», VALENTINOV, *op. cit.*, pp. 95-96.

dimensiones y comportamientos sigue siendo, claro, inaccesible. Igualmente, el historiador de ordinario no alcanza el cielo de los acontecimientos y el empíreo de la historia general más que al final de construcciones y en la prolongación última de análisis operados en los primeros textos en el mundo sublunar en que se encuentra con ellos. Que el texto se lea con el empeño afectivo que ello implica, que el acontecimiento sea construido, he ahí lo que sitúa la historia psicoanalítica en la suerte común.

El mito
Orfeo y miel
por Marcel Detienne

Es a mediados del siglo XIX que se abre entre filólogos y antropólogos un debate sobre la mitología. Si unos y otros están de acuerdo en pensar que hay que dar cuenta del «elemento estúpido, salvaje y absurdo»[1] contenido en los mitos, para los primeros, siguiendo a Max Müller, la mitología no es más que el resultado sorprendente de frases mal comprendidas, una especie de «enfermedad de la lengua», fruto de una historia que acaba de descubrir el comparatismo lingüístico; para los segundos, de Tylor a Mannhardt, los relatos míticos de los griegos y los romanos son testigos de un «estado salvaje del pensamiento» que los pueblos civilizados han conocido necesariamente y que manifiestan todavía bajo nuestros ojos «los australianos, los bosquimanos, los pieles rojas y otras razas inferiores de América del Sur».[2]

Max Müller murió y, luego, los filólogos, aquí, como en otras partes, han ido poniendo orden. Prudentemente, han exorcizado el «elemento salvaje», denunciado en una mitología que ellos mismos tenían por inseparable de los valores de los que habían recibido la custodia, junto con la herencia de la civilización greco-romana. Para conseguirlo, los filólogos han devuelto los mitos a la historia. De varias maneras. Primero insistiendo en la pertenencia de estos relatos a una sociedad sobre la que tienen encargo de dar testimonio; luego descubriendo en los mitos la marca del acontecimiento, hasta el punto de condenar los mitólogos a seguir por la pista de los relatos míticos, persiguiéndolos a través de toda Grecia desde la primera ciudad que habría sido su lugar original hasta la última que habría tenido co-

1. A. LANG, *La Mythologie.* (Trad. francesa de L. Parmentier, prefacio de Ch. Michel.) París, 1886, p. 20.
2. *Íd.*, pp. 57-58 y 63.

nocimiento de los mismos por vía de migración.[3] Sobre todo, empero, han recurrido a un tercer método, el más eficaz: han entregado el discurso mítico a la historia literaria que, desde entonces, ha encontrado en el estatuto escrito de la mitología clásica materia con qué justificar su derecho de examen sobre la misma y que, poco ha, se contentaba con escoger en este discurso los elementos compatibles con la ideología dominante de una sociedad burguesa cuyos intereses y objetivos siempre ha servido fielmente la filología llamada clásica.

Un siglo después de Tylor, la antropología social toma la iniciativa reanudando el diálogo con la gente helenista y proponiéndole reexaminar a la luz de los datos de América del Sur uno de los mitos más célebres del mundo grecoromano. En el momento en que Claude Lévi-Strauss sugería releer las aventuras de Orfeo,[4] de Eurídice y Aristeo en la perspectiva de los mitos de la «Hija loca de miel», no ignoraba que ponía la mirada en uno de los mitos más vivos de Occidente, un mito profundamente inscrito en la historia, de dos maneras, por lo menos. De un lado, a causa de la metamórfosis en literatura que le reservan las hazañas de un héroe cuya voz es lo bastante poderosa para triunfar de la muerte. Mucho antes de la cuarta *Geórgica* de Virgilio, Orfeo designa la figura mítica del Poeta y del Maestro del encantamiento en que la palabra se confunde con la música y, al mismo tiempo que su leyenda se transforma en frase musical (cantata, oratorio, ópera...), se realiza en mito mayor de la literatura, una de cuyas formas extremas se dibuja en el «misticismo estético» de Valéry y de Mallarmé.[5] Por otro lado, el mito de Orfeo no está solamente cargado de ideologías literarias sucesivas; tal como aparece en las *Geórgicas,* se refiere a una historia acontecimental cuyas circunstancias explicita Servio en su comentario sobre las obras de Virgilio. En efecto, el episodio de Aristeo con el mito de Orfeo y Eurídice habría tomado, en una segunda edición de la *Geórgicas,* el lugar reservado al elogio inicialmente redactado en honor de Galo, poeta amigo de Virgilio y pre-

3. Es el método de O. Gruppe, en la *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte.* Munich, 1906, 2 vols., 1 923 pp.
4. *Cf.* LÉVI-STRAUSS, *Du miel aux cendres.* París, 1966, p. 347, n.º 1.
5. *Cf.* Marie DESPORT, *L'Incantation virgilienne. Virgile et Orphée.* Burdeos, 1952; y *Le mythe d'Orphée au XIX*[e] *et au XX*[e] *siècle,* en «Cahiers de l'association internationales des études françaises», n.º 22 (mayo 1970), pp. 137-246.

fecto de Egipto, cuya desgracia cabe a Augusto le empujaría al suicidio. Así se pudo concluir, de forma muy verosímil, que Virgilio, obligado por su estado de dependencia literaria a modificar su poema, optó por relatar este mito de preferencia a otro, no sólo a causa de las afinidades de Aristeo con las abejas, objeto del canto IV, sino porque la aventura de Orfeo le ofrecía la ocasión de aludir en términos discretos al amigo ausente y, en particular, a la convicción profunda de éste de que la pasión amorosa ocupaba un lugar central en la vida humana.[6] No obstante, y de forma paradójica, como se trata de un mito eminentemente «literario», coloreado por referencias precisas a la historia, es el fracaso de un método puramente filológico e histórico lo que autoriza, en este caso, un análisis de tipo estructural, cuyo primer mérito, por banal que parezca, es tomar en serio un relato mítico, dar cuenta de todos los episodios, explicar en detalle los más insólitos.

Resumen del mito «Aristeo-Orfeo-Eurídice»

En el cuarto libro de las *Geórgicas,* luego de haber mostrado cómo las abejas pueden renacer de la carne putrefacta de un bovino, Virgilio pasa a narrar la historia de Aristeo, a quien los hombres deben el procedimiento llamado *Bugonia.*

Aristeo ha perdido sus abejas. Se lamenta y va al encuentro de su madre, la ninfa Cirene, que le aconseja ir a consultar a Proteo. Solamente este adivino puede enseñarle por qué las abejas han desertado de sus colmenas. En tiempo de la canícula, Aristeo se pone en emboscada; sorprende al dios del Mar en el instante en que éste se dispone a hacer la siesta en pleno mediodía entre sus focas. Dominado por las ataduras que lo encadenan pese a todas sus metamórfosis, Proteo revela a Aristeo que las abejas le han abandonado como castigo por una falta grave. Aristeo persiguió a Eurídice que, para rehuirlo, se tiró sobre una serpiente de agua monstruosa. Desesperado, Orfeo, su esposo, se fue a buscarla a los infiernos. Perséfone había ya entregado a Eurídice, cuando, de pronto, Orfeo, olvidando la prohibición que se le había hecho, se vuelve para mirar a Eurídice y la

6. Jean-Paul BRISSON, *Virgile. Son temps et le nôtre.* París. F. Maspero, 1966, pp. 305-329.

pierde definitivamente, antes de perecer personalmente destrozado por las mujeres, furiosas por el desprecio del que se creen víctimas por parte de un hombre ciego y sordo a todo lo que no fuera el recuerdo de su mujer.

Estas revelaciones hechas, Proteo desaparece, dejando a Aristeo contrito. Es entonces cuando su madre Cirene le indica cómo apaciguará a las ninfas, compañeras de Eurídice, ofreciéndoles en sacrificio cuatro toros cuyas carnes putrefactas darán nacimiento a nuevos enjambres.

Del mito de Orfeo y Aristeo, la antigua mitología retuvo principalmente la muerte de Eurídice y la pasión trágica que empuja a Orfeo a descender a los infiernos; e insistió tanto más en el destino ejemplar de los amantes que era incapaz de justificar la relación establecida por el mito entre el apicultor Aristeo y la pareja Eurídice-Orfeo. En efecto, el relato de las *Geórgicas* plantea inmediatamente dos series de cuestiones. De un lado, ¿por qué Aristeo se propone perseguir a Eurídice, más que a otra ninfa? ¿Por qué esta persecución acarrea la desaparición de las abejas que no tienen, al parecer, relación ninguna privilegiada con la joven esposa de Orfeo? Por lo demás, ¿no se introduce al propio Orfeo en este mito sólo yendo en pos de Eurídice? ¿No tendrá con este apicultor más que relaciones fortuitas y, en consecuencia, gratuitas? En un trabajo que hizo época, el filólogo alemán Eduard Norden emprendió la denuncia del carácter arbitrario del mito relatado en las *Geórgicas:* amparándose del personaje inconsistente de Aristeo, Virgilio habría imaginado su aventura con Eurídice y su rivalidad con Orfeo.[7] La tesis pareció tanto más convincente que el poeta de las *Geórgicas,* en apariencia, era el único testigo de una colusión entre dos mitos discontinuos, por lo menos en cuanto a su significado más inmediato. Las únicas objeciones vinieron de los que remitían la inspiración de Virgilio a algún relato griego de la era helenista: [8] simple cuestión de «fuentes» que no ponía en tela de juicio la pertinencia de este relato a lo imaginario individual. Si el antiguo análisis de

7. Ed. NORDEN, *Orpheus und Eurydice,* «Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wissensch.» (1934), p. 626 ss., recogido en *Kleine Schriften.* Berlín, 1966, pp. 468-532.

8. Como había sugerido U. von WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen.* I, Basilea, 1955, 3.ª ed., p. 244, n.º 2. *Cf.* L. P. WILKINSON, *The Georgics of Virgil. A Critical Survey.* Cambridge, 1969, pp. 325-326.

la mitología despreció tan tenazmente el sentido de la relación triangular —Aristeo/Eurídice/Orfeo— del que dan testimonio las *Geórgicas*, no es sólo porque se ve secretamente empujada a elegir en los mitos los valores que sancionan cierta ideología del hombre eterno. Más profundamente, es su propia definición de la obra literaria lo que la hace incapaz de reconocer el doble contexto de este relato: contexto mítico y contexto etnográfico. Solamente el primero puede dar cuenta de la presencia insólita de Eurídice y de Orfeo en la historia del inventor de la miel. En cuanto al segundo, es indispensable para dar sentido, en el plan del mito, a la desventura de Aristeo despojado de sus abejas.[9] El relato de Virgilio se abre con la desaparición de las abejas de Aristeo. Desaparición que se encuentra justificada de tres maneras, igualmente explícitas. Primero por una constatación que transpone la experiencia del campesino y el apicultor a quien se dirige el canto IV de las *Geórgicas:* las abejas se han muerto de hambre y por enfermedad.[10] Vienen luego dos argumentos de carácter mítico que se completan uno con otro: resentimiento de Orfeo y cólera de las Ninfas.[11] Orfeo no se venga de la muerte de Eurídice; solamente tienen poder sobre las abejas las Ninfas que las hicieron pasar del salvajismo de los robles a la colmena puesta bajo la protección de Aristeo, y que, recíprocamente, pueden sustraerlas al estado semicultivado, semisalvaje en el que la apicultura las ha colocado. Pero la irritación de las Ninfas, compañeras de Eurídice, no basta para dar cuenta de la desgracia de Aristeo. Hay que ir más lejos: es la propia falta, cometida por el primero de los apicultores, lo que compromete su relación privilegiada con las abejas.

Desde Aristóteles a los tratados bizantinos, como la *Geoponica* y el *De animalium propietate* de Fileo, los griegos se representaban a la abeja *(mélissa)* con un modelo cuyos rasgos esenciales se mantienen inmutables durante más de quince siglos. La *mélissa* se define por una especie de vida a un tiempo pura y casta, y por un régimen estrictamente vegetariano. Al rechazar la caza y la vida carnívora, dispo-

9. El análisis, presentado aquí bajo una forma sucinta y sin referencias exhaustivas, será reanudado detalladamente en un trabajo de conjunto consagrado a los mitos de la miel en Grecia. Tendremos allí ocasión de examinar un análisis como el de Ch. P. SEGAL (*Orpheus and the Fourth Georgic. Vergil on Nature*, «American Journal of Philology» [1966], pp. 307-325) que se sitúa en un plano puramente literario.

10. VIRGILIO, *Geórgicas*, IV, 251 ss y 318-19.

11. 453 y 533-34.

niendo de una alimentación «particular» que contribuye a preparar y que forma parte de sí misma, la abeja da pruebas de una pureza muy exigente: no sólo se aparta de las materias pútridas y se distancia de las cosas impuras, sino que tiene además reputación de tener una actividad sexual en extremo discreta. De la misma exigencia de pureza da testimonio también el disgusto que la abeja experimenta ante los olores, así los más placenteros como los más nauseabundos; en efecto, siente horror particular por el perfume de los aromas.[12] Aquí se tiene un rasgo de conducta que parece suficientemente marcado para imponer a los apicultores ciertas precauciones, de las que hablan ciertos tratados técnicos consagrados en el mundo greco-romano a la apicultura: algunos recomiendan al apicultor se haga rasurar el cráneo antes de acercarse a las abejas para tener la absoluta certeza de no llevar sobre sí ningún vestigio de perfume o ungüento aromático.[13] No se acaba aquí la extrema sensibilidad olfactiva de estos insectos: si las abejas detestan los perfumes, es porque odian la molicie y lo voluptad, porque no tienen enemigo mayor que seductores y libertinos, eso es, todos cuantos hacen mal uso de ungüentos y aromas.[14] Y Plutarco, luego de haber consignado, en uno de sus tratados, con qué discernimiento infalible las abejas atacan, entre los perfumados, sólo a los individuos culpables de relaciones sexuales ilícitas,[15] subraya, en un capítulo de los *Preceptos conyugales,*[16] que la apicultura exige de aquel que a ella se dedica una fidelidad conyugal ejemplar: el apicultor tiene que acercarse a las abejas como buen esposo de su mujer legítima, eso es, en estado de pureza, sin haberse manchado en relaciones sexuales con otras mujeres. De otro modo, el primero cargará con la hostilidad de sus pensionarias, así como el segundo tiene que sufrir la cólera de su compañera. Es este contexto etnográfico el que permite comprender por qué Aristeo perdió sus abejas. En efecto, si Virgilio se contenta con hacer alusión discreta a la fuga de Eurídice y las Ninfas ante el apicultor de Tesalia, otros,

12. ARISTÓTELES, *Historia de los animales,* IX, 40, 626 a 26 ss; TEOFRASTO, *De causis plantarum,* VI, v, I; etc.
13. Es el uso en Egipto, según Aristófanes de Bizancio (en *Anecdota graeca,* ed. V. Rose, II. Berlín, 1870, p. 23, 2-8).
14. ELIEN, H. A.: V, II; *Greoponica,* XV, 2, 19.
15. PLUTARCO, *Quaestiones naturales,* n.° 36, ed. Sandbach, col. Loeb, t. XI, pp. 218-220.
16. *Preceptos conyugales,* 144 D-E.

menos preocupados por los eufemismos, dicen claramente que Aristeo deseaba a Eurídice, que quería seducirla, que quería violentarla *(stuprare, vitiare)*.[17] Es porque un día llevó sobre sí el olor de la seducción que el inventor de la miel se encontró separado de las abejas. El resentimiento de Orfeo y la cólera de las Ninfas no son más que consecuencia de una falta sexual que, al provocar la muerte accidental de Eurídice —picada en su fuga por una serpiente—, arrojó al desespero a un amante apasionadamente enamorado de su nueva esposa, y decepcionó profundamente las potencias protectoras de las abejas, que habían elegido a Aristeo por su conducta ejemplar y por una buena educación de la que, por lo demás, ellas mismas eran responsables.

Del contexto etnográfico, que hace aparecer una relación estrecha entre la conducta de las abejas y el comportamiento sexual del apicultor, nos vemos remitidos al conjunto mítico en que se inscribe el encuentro de Aristeo y Eurídice. En efecto, se nos plantean inmediatamente dos problemas: ¿qué puede significar la mala conducta de un personaje cuya reputación de esposo virtuoso está sólidamente establecida por el resto de la tradición mítica? Y, ¿por qué se las tiene con la esposa de Orfeo, siendo así que ningún otro mito les pone en relación directa, ni hace alusión a sus afinidades eventuales? Sin dar aquí una demostración que exigiría un análisis detallado de las primeras secuencias del mito de Aristeo, bastará indicar, de un lado, que toda la educación recibida por este señor de la miel ha llevado a un matrimonio solemne con la hija mayor del rey de Tebas, suegro con el cual la alianza se ha sellado gracias a la miel que el yerno aporta con otros regalos funcionales. Por otro lado, una de las consecuencias principales de la acción de Aristeo —en el episodio situado en Ceos— es el de instaurar la eunomía de las relaciones conyugales, apareciendo la buena miel como constitutiva de un régimen matrimonial que no llegan a perturbar ni el adulterio, ni la seducción. ¿Se quiere comprender la súbita desviación de que se ve presa Aristeo una vez puesto en presencia de Eurídice? En tal caso hay que interrogar el estatuto sociológico de esta joven y definirlo en el marco de la mitología de la miel, tanto más que, por su calidad de ninfa, Eurídice forma parte de estas potencias a las que ciertas tradiciones atribuyen la invención de la

17. Servio, *In Verg. Georg.*, IV, 317; *Schol. Bern. Verg. Georg.*, IV, 493, ed. Hagen.

miel. En efecto, dos mitos, estrechamente complementarios, asocian alrededor de Démeter a las Ninfas y a las Mujeres-Abejas, las *Mélissai.* Según el primero de estos relatos, es una ninfa, llamada *Mélissa,* la que descubre en el bosque los primeros panales de miel, y que, luego de haberla comido y bebido, una vez mezclada con agua, enseñó a sus compañeras a preparar esta bebida y a nutrirse con este alimento. Las Ninfas consiguieron de este modo sacar a la humanidad de su estado salvaje: bajo la dirección de Mélissa, de Abeja, no sólo hicieron que los hombres dejaran de devorarse a sí mismos para no consumir en adelante más que este producto del bosque y este fruto del árbol, sino que introdujeron en el mundo de los hombres el sentimiento del pudor, el *aidos,* del que se aseguraron con otra invención destinada a garantizar la primera: el descubrimiento de los vestidos tejidos. Desde entonces, concluye el mito, ningún matrimonio se lleva a cabo sin que los primeros honores se reserven a las Ninfas, compañeras de Démeter, en recuerdo del papel que desempeñaron al instituir un género de vida regido por la piedad y aprobado por los dioses. El segundo relato aclara la colusión de Démeter con las Ninfas de la miel y las abejas. La presencia de Démeter dista de ser insólita en un mito centrado en un género de vida «cultivado» que combina régimen alimenticio y comportamiento sexual, pero se explica aún mejor haciendo referencia a un dato ritual del que da cuenta explícitamente el segundo mito. Luego del rapto de Perséfone, Démeter, enlutada, puso en manos de las Ninfas el cesto *(kálazos)* que había contenido la obra de Perséfone, y se fue a Paros en donde fue acogida por el rey Meliseo, rey de las Abejas. En el momento de despedirse, la diosa quiso dar las gracias a su anfitrión y ofreció a las sesenta hijas de Meliseo la tela que Perséfone tejiera en previsión de sus bodas, mientras que les confiaba sus sufrimientos y les revelaba las ceremonias secretas que quería instituir. Desde entonces, las mujeres que celebran las Tesmoforías —fiesta de Démeter reservada a las esposas legítimas— llevan el título de Mélissai, son llamadas ritualmente Abejas.

Esta vez el acento se pone no ya sobre el régimen alimenticio, que pasa al trasfondo, sino sobre dos estatutos femeninos distintos entre los que oscilan las hijas de Meliseo, al recibir, primero, la tela tejida de Perséfone que connota el estado de *nymfé,* de muchacha vuelta hacia el matrimonio y, luego, prestando su nombre a las mujeres casadas, a las

esposas legítimas que se reúnen para celebrar los misterios de Démeter Tesmófora. Mujer-Ninfa, mujer-Tesmófora: este doble rostro de las hijas de Meliseo no aparece en sus rasgos distintivos más que una vez situado sobre un fondo de representaciones en que la abeja es el símbolo animal de ciertas virtudes femeninas. Al evocar anteriormente ciertas particularidades del comportamiento de las abejas, hemos invocado el testimonio de Plutarco que desarrollaba una larga comparación entre la abeja y la esposa legítima. Cuando el autor de los *Preceptos conyugales* recomienda al marido que tenga con su mujer las mismas contemplaciones que un apicultor para con las abejas de su colmena, sintoniza con una tradición, tan antigua como Hesíodo, según la cual la abeja representa la buena esposa con tanta evidencia como la zorra simboliza la astucia. En el pensamiento de los griegos, la mélisa es la mujer-emblema de las virtudes domésticas: fiel a su marido, madre de los hijos legítimos, regenta el espacio íntimo de la casa, cuidando del bien conyugal y sin jamás apartarse de un comportamiento pleno de reserva y decencia *(sõfrosyne* y *aidõs)*, acumulando así las funciones de la esposa y las de una especie de superintendente que no se muestra ni golosa ni inclinada a la bebida, ni soñolienta, y que rechaza obstinadamente la cháchara amorosa de que tanto gusta la gente femenina.

Es con relación a este modelo de la mujer-abeja que se distribuyen en sus diferencias los dos estatutos femeninos asumidos por las hijas de Meliseo, ora Ninfas, ora Tesmoforías. Dado que las mujeres que celebran las Tesmoforías son las únicas que llevan el título ritual de Mélissai, de Abejas, es por este estatuto que conviene empezar. La configuración de las Tesmoforías no se dibuja en ninguna parte tan netamente como frente al ritual de las Adonías; la confrontación de ambas fiestas descubre una serie de oposiciones fundamentales: entre Démeter y Adonis, entre los cereales y los aromas, entre el matrimonio y la sedución.[18] De un desciframiento emprendido en ocasión de un análisis de la mitología de los aromas, merecen retenerse dos puntos: el contraste entre la esposa legítima y la cortesana; la distancia que separa a la primera, ligeramente maloliente, de la segunda, violentamente perfumada. Mientras las fiestas de Adonis ofrecen el espectáculo del desbarajuste de que son capa-

18. *Cf.* M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*. Col. «Bibliothèque des histoires». París, Gallimard, 1972.

ces las mujeres abandonadas a sí mismas, las Tesmoforías siempre tienen lugar en una atmósfera grave, cuando no severa. Las devotas de Adonis son a menudo cortesanas, las fieles de Démeter Tesmófora son siempre las esposas legítimas de los ciudadanos, a las que la fiesta está reservada estrictamente: quedan excluidas de la ceremonia esclavas, mujeres de los metecos y extranjeros, y, claro, concubinas y cortesanas. Entre la Tesmófora y la devota de Adonis, la posición se acusa en particular en el comportamiento sexual que el ritual impone a una y a otra: en las Adonías, hombres y mujeres se tratan como amantes, sobre el modelo de la pareja formada por Afrodita y Adonis; en las Tesmoforías, no sólo todos los hombres se quedan cuidadosamente de lado, sino que las mujeres casadas están obligadas a continencia durante la duración de la festividad. Esta interdicción de relaciones sexuales es garantizada de dos formas: primero por el uso de ramas de agnocasto, reunidas en literas y escogidas por su virtud anafrodisíaca; luego por una especie de olor ligeramente nauseabundo que acompaña al ayuno al que se someten las fieles de Démeter. Contrariamente a las cortesanas perfumadas que participan en las Adonías, la Tesmófora emite un ligero olor a ayuno que desempeña el mismo papel que, en las Skiroforías, el olor a ajo consumido por las mujeres —explica Filócoro de Atenas— para no tener el aliento perfumado y mantenerse así más seguramente apartadas de los placeres amorosos. Total, la discreción sexual y alimenticia de que hace gala la Tesmófora la designa como una forma hiperbólica de mujer-emblema de las virtudes domésticas que representa la *mélissa.*

CUADRO I

	Adonias	*Tesmoforías*
Potencias divinas	Adonis y su amante Afrodita	Démeter Tesmófora y su hija Perséfone
Estatuto sociológico de las mujeres	Cortesanas y concubinas	Esposas legítimas
Estatuto de los hombres	Invitados por mujeres	Todos excluidos, incluso maridos
Comportamiento sexual	Relaciones de seducción	Continencia
Botánica	Incienso y mirra	Agnocasto
Olores	Abuso de perfumes	Ligero olor a ayuno Odio de Mélissai a los perfumados
Alimentos	Francachelas	Ayuno

Más, la Tesmófora es, sobre el plan ritual, la vertiente sociológica de estas abejas irritadas por el perfume de los aromas.

En cuanto a la ninfa, en este caso la *nymfé,* la delimitación de su estatuto pasa necesariamente por la definición de su nombre. En la clasificación griega de las edades femeninas, la *nymfé* designa la posición media entre la *koré* y la *metê. Koré* es a menudo la muchacha impúber, es siempre la mujer no casada *(ágamos)*; *meter,* por el contrario, es la matrona, la mujer que ha tenido hijos. En la intersección de estas dos categorías, *nymfé* se aplica tanto a la joven mujer cuando está en vísperas de su matrimonio como a la nueva esposa antes de haberse convertido en la mujer a la que su progenitura arraiga definitivamente en el hogar extraño del marido. Ambivalencia que hace de la *nymfé* una abeja ambigua y, por lo tanto, muy diferente de la Tesmófora. En sus relaciones rituales con las ninfas que patronizan el matrimonio, presiden la hidroforía, reciben los «sacrificios que preceden al matrimonio» *(protéleia),* vigilan el tejido del largo velo nupcial, la *nymfé* representa un tipo de mujer que merece plenamente la cualidad de abeja, no sólo porque se somete a procedimientos purificatorios que la califican para la parte más ritual del matrimonio, sino también porque hace ver el *aidõs* y la *sõfrosyne,* la decencia y la reserva que son la marca de su nuevo estado. De todos modos, antes de mudarse en Tesmófora, antes de pasar a ser una Abeja, en el sentido ritual, la *nymfé* tiene que pasar necesariamente por otro estado. En los días que siguen inmediatamente al matrimonio, llevará la vida reservada a las jóvenes esposas, el *nymfiõn bíos.* Coronadas de plantas afrodisíacas como el mirto y la menta, paladeando pasteles de sésamo y adormidera, los nuevos esposos no tienen más preocupación que llevar una «vida de placer y voluptuosidad», caracterizada por la *hedypazzeía,* o sea, un género de vida connotado por la miel, puesto que la tradición proverbial en Grecia establece una equivalencia entre las expresiones «espolvorearse de miel, revolverse en la miel» y la *hedypazeía* que es la búsqueda de un placer y de un gozo excesivo. En este tiempo de la «luna de miel», la joven casada, la *nymfé,* corre el riesgo de no ser abeja, sino abejorro *(kefen),* de transformarse en abeja invertida: una abeja que sería carnívora, llena de salvajismo, presa de deseos excesivos, llevada a saturarse de miel sin medida, y condenada a revol-

verse en esta «miel de abejorro» con que Platón quería designar todos los placeres del vientre y la carne.

El estatuto de *nymfé* representa, luego, en la vida femenina un estado ambiguo, pues si la sociedad, por procedimientos rituales, invita a la *nymfé* a convertirse en buena abeja, no puede impedir que la joven casada, al tener acceso a los placeres amorosos *(afrodisia)*, no exhale de sí misma un perfume que la haga deseable y de ahí momentáneamente peligrosa. Importaba dar este merodeo por la luna de miel para comprender cómo Eurídice, la jovencísima esposa de Orfeo pudo, involuntariamente, transformar al maestro de la colmena en un vulgar seductor: al arrojarse en persecución de Eurídice, Aristeo sucumbe un instante a la seducción ejercida por la luna de miel, eso es, la seducción interna del matrimonio, la que amenaza de preferencia a un personaje cuya carrera total se desarrolla en el interior del espacio conyugal. Para convencerse de que la ninfa Eurídice está particularmente cualificada para hacer el papel de joven esposa en su luna de miel, basta recordar que el personaje mítico de Eurídice se agota totalmente en su relación amorosa con Orfeo, con el Encantador de Tracia, de quien falta, para completar este análisis, hacer ver que su intrusión en la historia de Aristeo no es ni fortuita ni gratuita.

CUADRO II

		matrimonio — vida cultivada			
	nymfé		tesmófora		
mal	(+ —)			(+)	mejor
		mujer-abeja			

Es a doble título que Orfeo ocupa un lugar en la mitología de la miel: tanto por el amor excesivo con que rodea a Eurídice como por el contraste que ofrece en varios planos sobre su efímero rival, el apicultor Aristeo. En la medida en que se atestigua su complicidad, Eurídice y Orfeo forman una pareja de amantes que no soportan verse separados, siquiera por la muerte. Cuando Orfeo, utilizando la seducción que le confiere una voz de miel, consigue dejar los Infiernos con Eurídice, los Dioses de Abajo le imponen el respeto de una triple prohibición: oral, visual y táctil.[19] No hablar a

19. VIRGILIO, *Geórgicas*, IV, 487; *Culex*, 289-293.

Eurídice, no mirarla, no abrazarla: son tres formas de separación provisional, tres modalidades de la distancia que los dioses infernales imponen a unos amantes demasiado violentamente enamorados uno del otro para aceptar diferir el instante de reunirse. El «amor demasiado grande» (el «tantus furor» de Virgilio)[20] que precipita la pérdida de Eurídice al mismo tiempo que la de Orfeo es el signo de su impotencia para vivir la relación conyugal fuera de la luna de miel. La historia de Eurídice no es la de un amor trágico o de un amor-pasión: es el fracaso de una pareja incapaz de establecer una relación conyugal a buena distancia.

Pero la propensión a «revolverse en la miel» no es el único rasgo de Orfeo que justifique la vinculación de su historia con la mitología de la miel y dé cuenta de su colusión con el señor de las abejas. El amante de Eurídice está doblemente marcado por la miel: primero metafóricamente, puesto que de su boca melodiosa fluyen acentos de miel gracias a los cuales —según toda la tradición griega— consigue ensalmar la naturaleza entera, arrastrando tras sí a peces, pájaros, y a los animales más salvajes. Sobre un plan alimenticio, después, que define un género de vida del que es el legendario iniciador: un régimen de pasteles y frutos untados de miel de que, por rechazo de la alelofagia, se nutren los seguidores de su nombre, y que quieren ofrecer en sacrificio a los dioses para evitar hacer brotar sangre de los animales domésticos. Para precisar la posición de Orfeo en la mitología de la miel hay que confrontarle no solamente con Aristeo, sino con Orión, un cazador salvaje cuyas aventuras, prefiguradas por las hazañas de Acteón, el hijo de Aristeo, se desarrollan en contraste constante con las del señor de las abejas. Una relación triangular entre Orfeo, Aristeo y Orión se establece sobre tres planos: animales, mujeres, miel, tres planos en los que Orión y Orfeo se responden como dos términos extremos situados a los dos lados de Aristeo, su mediador común. Brutal, violento, con la maza en mano, Orión aparece en toda la tradición mítica como un hombre salvaje, lanzado en persecución de animales feroces con los que gusta hacer grandes masacres, llegando incluso a jactarse de hacer desaparecer de la superficie de la tierra todos los animales que Gaia lleva y da a luz. Orfeo está a las antípodas de Orión: cuando éste hace alardes de un exceso de salvajismo, entregándose a la caza más desenfrenada, aquél se

20. VIRGILIO, *Geórgicas,* IV, 495.

destaca por un abuso de dulzura recogiendo a su alrededor todas las bestias que nutre la tierra, incluidas las más feroces, atraídas como las demás por el ensalmo de su voz y la seducción de su canto. En cuanto a Aristeo, que es a un tiempo cazador y pastor, *agreús* y *nómios,* su originalidad está en que mantiene una distancia igual entre ambos comportamientos excesivos: mientras domestica ciertas especies animales (bueyes, cabras, ovejas) cuya cría instituye, Aristeo caza, mediante trampas, a los animales salvajes (lobos y osos) que amenazan directamente sus actividades de pastor y apicultor. La misma distancia diferencial entre los tres personajes se encuentra en su actitud frente a las mujeres. Orión no sabe hacer más que violarlas: apenas ve la hija de su anfitrión en Quíos y ya la desea y quiere abusar de ella; en cuanto ve a las Pléyades, se arroja en persecución suya; y la violencia del deseo lo desvía hasta poner mano sobre Artemis que asistía a una de sus cazas de exterminio. Al otro lado de este bruto, Orfeo es un joven esposo apasionadamente enamorado de la joven con la cual lleva una luna de miel abusiva, que le prohíbe —como a Orión, pero por exceso de apego y no de violencia— convertirse ora en un buen yerno, ora en un perfecto marido. En otras palabras, uno y otro, pero por excesos contrarios, están a distancia de la posición sociológica que el mito asigna a Aristeo, el apicultor, marido que está a una buena distancia de su esposa y que encuentra en la miel el instrumento de la alianza con su suegro.

De todos modos, es en el plano de la miel en donde aparece más netamente la mediación de Aristeo entre Orión y Orfeo. Apicultor ejemplar, Aristeo recibe de las Ninfas el encargo de cuidar de las abejas y obtiene de sus protectoras la revelación del procedimiento que fijará definitivamente la miel y las abejas en el mundo de los hombres. La miel de Aristeo define una forma de vida cultivada de la que quedan excluidos tanto Orión como Orfeo, pero los dos por razones diametralmente opuestas. Mientras el gigante Orión, por exceso de brutalidad y violencia, no consigue salir de un estado salvaje que hace aún más manifiesto cuando emprende la caza-persecución de las Pléyades, estas Mujeres-Paloma, homólogas de las Abejas nutricias de Zeus, Orfeo, por exceso de miel se ve condenado a oscilar entre el más acá y el más allá de un mundo cultivado del que la apicultura ha trazado en punteado los primeros contornos. Es por ser «todo miel» que Orfeo elimina las fronteras entre lo salvaje y lo cultivado, y que confunde uno con otro, matrimonio y seducción.

Alrededor de Orfeo, los lobos y osos se avecinan con los gamos y los cabritos, y los animales más feroces se muestran más mansos que corderos. Así como es todo miel para la Naturaleza entera, Orfeo, por apego excesivo hacia su joven esposa, no puede evitar ser el amante y seductor de una mujer de la que es al mismo tiempo legítimo esposo.

Cuadro III

	Orión	*Aristeo*	*Orfeo*
Animales	Destrucción de todos los animales por la caza salvaje	Domestica a algunos (cabras, ovejas, bueyes), caza a otros (lobos, osos)	Cautiva todos los animales, incluso los más salvajes
Mujeres	Violaciones y violencias. «Yerno» execrado.	Esposo ejemplar, yerno cabal.	Amante-Esposo. Incapaz de ser buen marido y, *a fortiori*, un yerno conveniente.
Miel	Persigue a Mujeres-Paloma (=Abejas)	Apicultor. Protector de las abejas, protegido de las Ninfas-Abejas	«Todo miel»

No es sólo la muerte trágica de Orfeo lo que confirma su impotencia para establecerse en el dominio definido por la acción de Aristeo. Una vez Eurídice definitivamente perdida, su esposo desesperado pasa de la proximidad abusiva a la distancia excesiva: Orfeo se aparta de las mujeres que, furiosas de verse menospreciadas, se comportan con él como bestias feroces y parecen, así, tomar el lugar dejado libre por estas últimas, de las que Orfeo prefirió la compañía y la familiaridad. Este esquema espacial viene ilustrado por las *Metamorfosis* de Ovidio: en el momento en que la gente femenina lanza el ataque que acabará con el desmembramiento de Orfeo, el hombre de voz de miel se encuentra en el centro de un círculo de animales salvajes que serán las primeras víctimas de esas bacantes furiosas, armadas de azadas, escardillos, hoces, mazos, dobles hachas, agujas, eso es,

una serie de instrumentos de la vida cultivada fuera de la cual Orfeo se ve así relegado definitivamente.

Odio de las abejas por los seductores, estatuto social del apicultor, posición sociológica de la joven desposada, definición de la miel con relación a la caza y a la no-caza, he ahí una serie de aspectos y dimensiones que descubren el horizonte mítico sin el cual la desventura de Aristeo y Orfeo queda confinada a los límites de un relato de carácter literario. En el campo de la mitología clásica, la aportación metodológica de la antropología social consiste tanto en constituir el discurso mítico en objeto autónomo como en formular las reglas primeras para asegurar su descriptificación. El discurso mítico inscrito en el relato de Virgilio no toma forma más que definido por su doble contexto: etnográfico y mítico. Para discernir los distintos planos de significado o códigos que constituyen la textura del mito, importa que se circunscriba el conjunto cultural de la miel: desde las técnicas de cosecha y los simbolismos de la abeja hasta instituciones como el matrimonio y ciertas prácticas rituales. Paralelamente, para interpretar el mito de Orfeo, importa explicar sus relaciones con otros mitos como los de Aristeo y Orión que componen con el primero un grupo al interior del cual se efectúan cierto número de «transformaciones». Al término de este doble desarrollo —en la vertical para los planos de significación, y en la horizontal para las correlaciones entre mitos distintos—, todos los elementos de un mito se vuelven pertinentes, y la descriptificación no acaba hasta que se ha inventariado completamente la riqueza lógica del discurso mítico.[21]

Sin duda, el mito de Orfeo puede recibir otras interpretaciones, pero ésas no se imponen más que una vez rota la red de códigos (en este caso, sociológico, alimenticio, sexual) que constituyen el armazón de los mitos de la miel. Es así que la mirada puesta por Orfeo sobre Eurídice, desde el momento que este motivo se aísla de las demás interdicciones (oral, táctil) que permite reconocer el análisis estructural, pasa a ser pura impaciencia o, como en la ópera de Monteverdi, incapacidad de dominar sus impulsiones, o aún —es la versión de Rameau— desobediencia a las convenciones amorosas («De sus deseos impetuosos el amante hábil

21. Claude Lévi-Strauss define su método de análisis en algunos puntos en *Problèmes et méthodes d'histoire des religions.* París, 1968, p. 5.

es siempre señor»),[22] a menos que el humanismo no descubra «el símbolo más admirable del amor... que, más fuerte que la muerte, triunfa de todo, salvo de sí mismo».[23] Otras tantas lecturas parcelarias, fascinadas por el espejismo de un solo motivo, pero que podrían invocar las *Geórgicas* en donde Virgilio, respetando las imposiciones del mito y sin operar mayor distorsión, confiere a la mirada de Orfeo una importancia que traiciona, en este punto del relato, la intención ideológica.

Aquí tenemos justamente, en primera aproximación, un rasgo tópico para definir el nivel de pensamiento mítico que representa esta mitología: saber que la mayor parte del discurso mítico producido por las sociedades antiguas se encuentra encerrado en la ganga de un relato literario, a menudo afectado por distintas formas de ideología, sin que el desarrollo de estas últimas desfigure el mito o implique necesariamente su perecimiento. Rasgo que puede combinarse con otro, discernido al final de un trabajo sobre un conjunto de mitos centrados en los aromas y la seducción: que las categorías y las relaciones lógicas descubiertas por el análisis estructural en mitología son de mucho las mismas que las utilizadas y explotadas por los griegos en una serie de obras de carácter racional, elaboradas al mismo tiempo que las producciones literarias en que se inscribe el discurso mítico. Por provisionales que sean, estas pocas conclusiones sobre el tipo de pensamiento mítico atestiguado en Grecia invitan a no establecer entre los mitos de la miel alrededor de Aristeo y la mitología correspondiente de América del Sur aquellas relaciones demasiado estrechas que parecen indicar afinidades inmediatas entre dos conjuntos míticos, de dimensión desigual, es verdad, pero centrados uno y otro en una patología del matrimonio de la que el operador mítico es la miel. No se trata ya, como en tiempo de Tylor, de reencontrar los rasgos semiborrados de «un estado salvaje del pensamiento» del que las sociedades arcaicas serían el revelador, sino, primero, esencialmente, de definir la gramática del modo de pensamiento que se expresa en los mitos, sin prejuzgar la cuestión de saber si el pensamiento mítico tiene el privilegio de contener una imagen del mundo inmanente en la arquitectura del espíritu o si ciertas semejanzas

22. Cf. J. Bellas, *«Orphée» au XIXe et au XXe siècle: interférences littéraires et musicales,* en «Cahiers de l'association internationales des études françaises», n.º 22 (mayo 1970), pp. 229-246.
23. A. Bellessort, *Virgile.* París, 1920, p. 145.

estructurales deben ponerse a cuenta de una herencia paleolítica de la que serían igualmente tributarios el Antiguo y el Nuevo Mundo. El mitólogo está ocupado en tareas más urgentes: construir, más allá de los ciclos y las clasificaciones de los mitógrafos de la Antigüedad, grupos de mitos a partir de un inventario exhaustivo de su contexto etnográfico: o incluso, dado que esta mitología está fuertemente integrada en diferentes géneros literarios, desarrollar el análisis del espacio semántico propio de los mitos y articular las estructuras lingüísticas con las estructuras míticas.[24]

Otros tantos proyectos que dibujan la marcha de una historia cuyo discurso mítico no puede separarse a lo largo de la civilización greco-romana. No ha mucho, el mito aislado ofrecía a la curiosidad del helenista la forma extraña de un residuo institucional o el vestigio legible apenas de un comportamiento arcaico. Ahora, no se trata ya de extraer de un relato mítico una institución o una práctica social como una nuez de su cáscara rota. Es todo el pensamiento de una sociedad que se descubre en su discurso mítico, pues el análisis estructural, como es sabido, no puede progresar más que a partir de un conocimiento exhaustivo del contexto etnográfico de cada mito y cada grupo de mitos. Prácticas rituales, técnicas económicas, modalidades de matrimonio, instituciones jurídicas, clasificaciones de los animales, representaciones de las especies vegetales, son otros tantos aspectos de una sociedad que el mitólogo tiene que inventariar para definir la pertinencia de cada término en una secuencia y de cada secuencia en un relato que sus diferentes códigos o planos de significado permitirán situar en el seno de un conjunto mítico de mayor o menor importancia. Pues bien, todo este contexto etnográfico, ¿qué otra cosa es sino historia, esta historia cuyo ritmo, cronología, cambios, flujos y reflujos son el objeto del saber histórico de las sociedades antiguas desde el siglo XIX? Los modelos estructurales del mitólogo no pueden pasar sin análisis del historiador, sin los cuales su coherencia y su lógica estarían privadas de fundamento.

Pero a la historia acontecimental del anticuario y el trapero que atraviesan la mitología, gancho en mano, felices de percibir acá y acullá un girón de arcaísmo o el recuerdo fosilizado de algún acontecimiento «real», el análisis estruc-

24. Cf. D. Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, en *Qu'est-ce que le structuralisme?* París, Seuil, 1968, pp. 200-206.

tural de los mitos, al discernir ciertas formas invariantes a través de contenidos diferentes, opone una historia global que se inscribe en la larga duración,[25] se sumerge debajo de las expresiones conscientes y fija bajo la aparente mobilidad de las cosas grandes corrientes inertes que la atraviesan en silencio. Primer beneficio para la historia de hoy, doblado con otro: que escrutando los mitos por sí mismos, en sus modos de organización propios, el historiador del mundo griego emprende a su vez el discernimiento de ciertas propiedades generales del pensamiento mítico, confrontado en sí mismo con los problemas de una sociedad en que el acontecimiento de un pensamiento filosófico inédito modifica sin duda el funcionamiento de los mitos, pero sin condenarlos, por ello, a un deterioro inmediato.[26]

25. Cf. A. BURGUIÈRE, presentación del número especial de «Annales E.S.C.»: *Histoire et structure,* n.os 3-4 (1971), pp. V-VII.

26. Desde la redacción de este capítulo (sept. 1971), un coloquio sobre el mito griego, organizado por el Centro Internacional de Semiótica y Lingüística de Urbino (Italia), del 7 al 12 de mayo de 1973, me ha dado ocasión de volver sobre el conjunto de los problemas planteados por el análisis estructural de los mitos griegos. *Cf.* El informe *Mythes grecs et analyse structurale,* por aparecer en las actas del coloquio, «Quaderni Urbinati» (1974).

Las mentalidades. Una historia ambigua

por Jacques Le Goff

«Mentalité me plaît. Il y a comme cela des mots nouveaux qu'on lance.»

(Mentalidad me encanta. Es así como se lanzan nuevas palabras.)

Marcel PROUST.

À la recherche du temps perdu. Le côté de Guermantes. «Bibl. de la Pléiade», t. II, pp. 236-237.

Para el historiador de hoy mentalidad es aún algo nuevo y ya envilecido. Se habla mucho de historia de las mentalidades, pero se han dado pocos ejemplos convincentes. Mientras se trata aún de un frente pionero, de un terreno por roturar, uno se pregunta si la expresión encubre una realidad científica, si oculta una coherencia conceptual, si es epistemológicamente operativa. Atrapada por la moda, parece ya pasada de moda. ¿Hay que ayudarla a ser o a desaparecer?

I. Una historia-encrucijada

La primera atracción de la historia de las mentalidades está precisamente en su imprecisión, en su vocación por designar los residuos del análisis histórico, el no sé qué de la historia.

A partir de 1095 individuos y masas se conmueven en la cristiandad occidental y participan en la gran aventura de la cruzada. Auge demográfico y principios de superpoblación, codicias mercantiles de las ciudades italianas, política del papado deseoso de rehacer contra el Infiel la unidad de una cristiandad desunida, estas causas juntas no lo explican todo, mas quizá sí lo esencial. Es necesaria la atracción de la Jerusalén terrestre, doble de la celeste, la impulsión de las

imágenes de lo mental colectivo acumuladas a su alrededor. ¿Qué es la crudeza sin cierta mentalidad religiosa? [1]

¿Qué es el feudalismo? ¿Instituciones, un modo de producción, un sistema social, un tipo de organización militar? Georges Duby responde que hay que ir más lejos, «prolongar la historia económica con la de las mentalidades», hacer entrar en el conjunto: «la concepción feudal del servicio». ¿El feudalismo? «Una mentalidad medieval».[2]

Desde el siglo XVI una nueva sociedad se desarrolla en Occidente: la sociedad capitalista. ¿Producto de un nuevo modo de producción, secreción de la economía monetaria, construcción de la burguesía? Sin duda, pero también resultado de nuevas actitudes frente al trabajo, el dinero —una mentalidad que desde Max Weber se vincula a la etnia protestante.[3]

Mentalidad recubre pues un más allá de la historia, pretende satisfacer las curiosidades de historiadores decididos a ir más lejos. Y primero al encuentro de otras ciencias humanas.

Marc Bloch, esforzándose por ceñir la «mentalidad religiosa» de la Edad Media, reconoce «una multitud de creencias y prácticas... ora legadas por las magias milenarias, ora nacidas, en época relativamente reciente, en el seno de una civilización[4] animada aún de una gran fecundidad mítica». El historiador de las mentalidades se aproximará, pues, al etnólogo, intentando alcanzar como él el nivel más estable, más inmóvil de las sociedades. Tomando la palabra de Ernest Labrousse: «Sobre lo económico, retrasa lo social, y sobre lo social lo mental.»[5] Keith Thomas, estudiando a su vez la mentalidad religiosa de los hombres de la Edad Media y del Renacimiento, le aplica abiertamente un método et-

1. Ver la obra de Alphandéry-Dupront y el artículo de A. Dupront, citados en bibliografía.

2. G. DUBY, *La féodalité, une mentalité médiévale*, «Annales ESC», pp. 765-771.

3. Obras clásicas de Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. 1904-1905. R. TAWNEY, *La Religion et l'essor du capitalisme*, 1926; H. LÜTHY, *La Banque protestante en France de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution*. 2 vols. París 1959-60. *Cf.* J. DELUMEAU, *Naissance et afirmation de la Réforme*. París, 1968, 2.ª ed.: *Capitalisme et mentalité capitaliste*, p. 301 ss.

4. M. BLOCH, *La Société féodale*. París, 1968 (nueva edición), p. 129.

5. E. LABROUSSE, prefacio al libro de G. DUPEUX, *Aspects de l'histoire sociale et politique du Loir-et-Cher: 1848-1914*. París, 1962, p. XI.

nológico, inspirado sobre todo por Evans-Pritchard.[6] Del estudio de los ritos, las prácticas ceremoniales, el etnólogo se remonta hacia las creencias, los sistemas de valores. Así los historiadores de la Edad Media, después de March Bloch, Percy Ernst Schramm, Ernst Kantorovicz, Bernard Guenée,[7] a través las consagraciones, curaciones milagrosas, las insignias del poder, las entradas reales, descubren una mística monárquica, una mentalidad política y renuevan así la historia política de la Edad Media. Los especialistas antiguos de la hagiografía se interesaban por el santo, los modernos se preocupan por la santidad, por aquello que la funda en el espíritu de los fieles, por la psicología de los crédulos, por la mentalidad del hagiógrafo.[8] Así la antropología religiosa impone a la historia religiosa una conversión radical de contemplación.[9]

Próximo al etnólogo, el historiador de las mentalidades tiene que doblarse también de sociólogo. Su objeto, de buenas a primeras, es lo colectivo. La mentalidad de un individuo histórico, siquiera fuese la de un gran hombre, es justamente lo que tiene en común con otros hombres de su tiempo. Tomemos a Carlos V de Francia. Todos los historiadores le alaban por su sentido de la economía, de la administración del Estado. Rey Sabio, lector de Aristóteles, rehace la hacienda del reino y hace a los ingleses una guerra de usura que le ahorra dinero, pero suprime una parte de los impuestos, de los *fuegos*. Y los historiadores se interrogan, buscan tras el gesto desconcertante del rey ora un pensamiento político de difícil penetración, ora un momento de aberración de un hombre de espíritu ya perturbado. ¿Y por

6. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic*. Londres, 1971; E. E. EVANS-PRITCHARD, *Anthropology and History*. Cambridge, 1961.

7. P. E. SCHRAMM, *Herrschaftszeichen und Saatsssymbolik*. 3 vols. Stuttgart, 1954; E. KANTOROWICZ, *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Thought*. Princeton, 1957; B. GUINÉE y F. LEHOUX, *Les Entrées royales françaises de 1328 à 1515*. París, 1968.

8. H. DELEHAYE, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruselas, 1927; B. DE GAIFFIER, *Mentalité de l'hagiographe médiéval d'après quelques travaux récents*, «*Analecta Bollandiana*» (1968), pp. 391-399; A. VAUCHEZ, *Sainteté laïque au XIIIe siècle: la vie du bienheureux Facio de Crémone* (pp. 1196-1272), «Mélanges de l'école française de Rome» (1972), pp. 13-53.

9. *Cf*. D. JULIA en la obra presente y en «Recherches de science religieuse» t. VIII (1970) p. 575 ss., y A. DUPRONT en la obra presente, y *Vie et création religieuse dans la France moderne (XIV*[e]*-XVIII*[e]*)*, en *La France et les Français*, ed. M. François, «Encyclopédie de la Pléiade». París, Gallimard, 1972, pp. 491-577.

qué sencillamente no lo que se creía en el siglo XIV: que el rey teme a la muerte y no quiere aparecer ante el juicio cargado con el menosprecio de sus súbitos? ¿El rey, en el último momento, deja que su mentalidad domine sobre su política, que la creencia común prevalezca sobre una ideología política personal?

El historiador de las mentalidades se encuentra de forma particular con el psicólogo social. Las nociones de conducta o de actitud son para uno y otro esenciales. A medida, por lo demás, que psicólogos sociales, cuales C. Kluckhohn,[10] insisten en el papel del control cultural en las conductas biológicas, la psicología social se inclina hacia la etnología y, más allá, hacia la historia. Dos dominios manifiestan esta atracción recíproca de la historia de las mentalidades y de la psicología social; el desarrollo de los estudios sobre la criminalidad, los marginados, los desviantes en las épocas anteriores y el auge paralelo de sondeos de opinión y de análisis históricos de conductas electorales.

En este camino se revela uno de los intereses de la historia de las mentalidades: las posibilidades que ofrece a la psicología histórica de vincularse a otra gran corriente de la investigación histórica hoy: la historia cuantitativa. Ciencia en apariencia de lo móvil y lo matizado, la historia de las mentalidades puede, por el contrario, con ciertas adaptaciones, utilizar los métodos cuantitativos puestos a punto por los psicólogos sociales. El método de las escalas de actitud, que, como subraya Abraham A. Moles,[11] permite partir «de una masa de hechos, de opiniones o expresiones verbales, totalmente incoherentes al principio» y descubrir al final del análisis una «medida» de una magnitud pertinente al conjunto de los hechos tratados y, de ahí, una «definición» de estos a partir de su escala, lo que aportará quizá la definición satisfactoria de esta palabra ambigua «mentalidad», a ejemplo de la célebre fórmula de Binet: «La inteligencia es lo que mide mi test.»

Además de sus lazos con la etnología, la historia de las mentalidades podrá disponer de otro gran arsenal de las ciencias humanas actuales: los métodos estructuralistas. ¿No es la mentalidad una estructura?

Pero más aún que de las facilidades de relación que procura con las otras ciencias humanas, la atracción de la his-

10. C. Kluckhohn, *Culture and Behaviour*, en G. Lindzey, ed., *Handbook of Social Psychology*. Cambridge, Mass., 1954.
11. Prefacio a V. Alexandre, *Les Échelles d'attitude*. París, 1971.

toria de las mentalidades viene, sobre todo, del desarraigo que ofrece a los intoxicados de la historia económica y social y especialmente de un marxismo vulgar.

Arrancada a los viejos *dei ex machina* de la antigua historia: providencia o grandes hombres, a los conceptos pobres de la historia positivista: acontecimiento o azar, la historia económica y social, inspirada o no por el marxismo, había dado a la explicación histórica unas bases sólidas. Pero se revelaba impotente para realizar el programa que Michelet asignara a la historia en el prólogo de 1869: «La historia [...] me parecía aún débil en sus dos métodos: demasiado poco material [...] demasiado poco espiritual, hablando de las leyes, de los actos políticos, no de las ideas, de las costumbres [...]» En el propio interior del marxismo, los historiadores que lo invocaban, después de haber puesto de manifiesto el mecanismo de los modos de producción y de la lucha de clases, no conseguían pasar de forma convincente de las infraestructuras a la superestructuras. En el espejo que la economía tendía a las sociedades, no se veía más que el pálido reflejo de esquemas abstractos, no rostros, ni vivientes resucitados. El hombre no vive sólo de pan, la historia no tenía siquiera pan, no se nutría más que de esqueletos agitados por una danza macabra de autómatas. Había que dar a estos mecanismos descarnados el contrapeso de algo más. Importaba encontrar a la historia algo más, distinto. Este algo más, este otra cosa distinta, fueron las mentalidades.

Pero la historia de las mentalidades no se define solamente por el contacto con las demás ciencias humanas y por la emergencia de un dominio reprimido por la historia tradicional. Es también el lugar de encuentro de exigencias opuestas que la dinámica propia de la investigación histórica actual fuerza al diálogo. Se sitúa en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural y lo coyuntural, de lo marginal y lo general.

El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento, es lo que César y el último de sus soldados, san Luis y los campesinos de sus tierras, Cristóbal Colón y el marino de sus carabelas tienen en común. La historia de las mentalidades es a la historia de las ideas lo que la historia de la cultura material es a la

historia económica. La reacción de los hombres del siglo XIV frente a la peste, castigo divino, se nutre de la lección secular e inconsciente de los pensadores cristianos, de san Agustín a santo Tomás de Aquino, se explica por el sistema de ecuación enfermedad=pecado establecida por los clérigos de la alta Edad Media, pero olvida todas las articulaciones lógicas, todas las sutilidades de raciocinio para no preservar más que el molde grosero de la idea. Así el utensilio de todos los días, el vestido del pobre deriva de modelos prestigiosos creados por los movimientos superficiales de la economía, de la moda y el gusto. Es ahí donde se capta el estilo de una época, en la profundidades de lo cotidiano. Cuando Huizinga llama a Juan de Salisbury «espíritu pregótico», le reconoce una superioridad de anticipación sobre la evolución histórica por el prefijo, mas por la expresión en que espíritu *(mind)* evoca la mentalidad, lo convierte en testigo colectivo de una época, como Lucien Febvre hizo con un Rabelais arrancado al anacronismo de los eruditos de las ideas para ser devuelto a la historicidad concreta de los historiadores de las mentalidades.

El discurso de los hombres, en cualquier tono que se haya pronunciado, el de la convicción, de la emoción, del énfasis, no es, a menudo, más que un montón de ideas prefabricadas, de lugares comunes, de ñoñerías intelectuales, exutorio heteróclito de restos de culturas y mentalidades de distinto origen y tiempo diverso.

De ahí el método que la historia de las mentalidades impone al historiador: una investigación arqueológica, primero, de los estratos y fragmentos de arqueopsicología —en el sentido en que André Varagnac habla de arqueocivilización—, pero como estos restos unidos en coherencias mentales, si no lógicas, se impone, luego, el desciframiento de sistemas psíquicos próximos al *bricolaje intelectual* por el que Claude Lévi-Strauss reconoce el pensamiento salvaje.

En el cuarto libro de sus *Diálogos,* escrito entre 590 y 600, el papa Gregorio Magno cuenta la historia de uno de los monjes del monasterio del que fue abad, en Roma, quien, en su lecho de muerte, confiesa a su hermano haber ocultado tres sueldos de oro, lo que está formalmente prohibido por la regla que obliga a que los hermanos lo pongan todo en común. Gregorio, informado, ordena que se deje al moribundo expirar en la soledad, privado de toda palabra consoladora, para que, terrificado, purgue su pecado y para que su muerte en la angustia sea un ejemplo para los demás

monjes. ¿Por qué este abad, cultivado e intruido como pudiera serlo nadie entonces, no se dirigió más bien a la cabecera del pecador moribundo para abrirle la puerta del cielo con la confesión y la contrición? Se impuso a Gregorio la idea de que hay que pagar su pecado por signos exteriores: una muerte y un entierro ignominioso (el cuerpo se tira al estercolero). La costumbre bárbara (¿aportada por los godos o resurgida del antiguo fondo psíquico?) del castigo físico se impuso sobre la regla. La mentalidad venció a la doctrina.

Así, lo que parece falto de raíz, nacido de la improvisación y del reflejo, gestos maquinales, palabras irreflejas, viene de lejos y atestigua la prolongada resonancia de los sistemas de pensamiento.

La historia de las mentalidades obliga al historiador a interesarse más de cerca por algunos fenómenos esenciales de su dominio: las herencias cuya continuidad enseña su estudio, las pérdidas, las rupturas (¿de dónde, de quién, de cuándo vienen este pliegue mental, esta expresión, este gesto?); la tradición, eso es, las formas en que se reproducen mentalmente las sociedades, los desfases, producto del retraso de los espíritus en adaptarse al cambio y de la rapidez desigual de evolución de los distintos sectores de la historia. Campo de análisis privilegiado para la crítica de las concepciones lineales del servicio histórico. La inercia, fuerza histórica capital, que es más obra de espíritus que de la materia, pues ésta es a menudo más pronta que aquellos. Los hombres se sirven de las máquinas que inventan guardando las mentalidades de antes de esas máquinas. Los automovilistas tienen un vocabulario de caballeros, los obreros de las fábricas del siglo XIX la mentalidad de los campesinos que fueron sus padres y sus abuelos. La mentalidad es lo que cambia con mayor lentitud. Historia de las mentalidades, historia de la lentitud en la historia.

II. Jalones para la historia de la génesis de la historia de las mentalidades

¿De dónde viene la historia de las mentalidades? [12]

Del adjetivo *mental* que se refiere al espíritu y que viene

12. Quiero dar vivamente las gracias a M. Jean Viet, director del Servicio de Intercambio e Información Científicas de la Maison des Sciences de l'Homme (París), y a Philippe Besnard que, a instigación

del latín *mens*, pero el epíteto latino *mentalis*, ignorado por el latín clásico, pertenece al vocabulario de la escolástica medieval y los cinco siglos que separan la aparición de *mental* (mediados siglo XIV) de la de *mentalidad* (mediados siglo XIX) indican que el sustantivo responde a otras necesidades, tiene que ver con otra coyuntura distinta de la del adjetivo.

El francés no deriva naturalmente *mentalité* de *mental*. Lo toma del inglés que desde el siglo XVII había sacado *mentality* de *mental*. La mentalidad es hija de la filosofía inglesa del siglo XVII. Designa la coloración colectiva del psiquismo, la forma particular de pensar y sentir de «un pueblo, de cierto grupo de personas, etc.». Pero el término sigue confinado en inglés al lenguaje técnico[13] de la filosofía, mientras que en francés no tarda en pasar al uso corriente. La noción que desembocará en el concepto y en la palabra mentalidad tiene todo el aire de aparecer en el siglo XVIII en el dominio científico y más concretamente en el campo de una concepción nueva de la historia. Inspira a Voltaire el libro y la idea de *l'Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1754) en que uno siente el principio de una prolongación del inglés *mind*. Cuando la palabra aparece, según el diccionario Robert, en 1842, tiene el sentido, próximo de *mentality*, de «cualidad de lo que es mental». Pero Littré, en 1877, lo ilustra con una frase tomada de la filosofía positivista de H. Stupuy en que la palabra tiene ya el sentido ampliado, pero aún «sabio», de «forma de espíritu», ya que se trata —¿azar o referencia no fortuita en tiempo de las luces?— del «cambio de mentalidad inaugurado por los enciclopedistas». Luego, hacia 1900 —Proust subraya la novedad de un término que conviene a su investigación psicológica— la palabra toma su sentido corriente. Es el sucedáneo popular de la *Weltanschauung* alemana, la visión del mundo, de cada

suya, reunió un dosier sobre «la palabra y el concepto de mentalidad» del que he bebido ampliamente.

13. Con relación a mentalidad, *mentality* tiene una connotación más cognoscitiva, intelectual. Un caso límite se halla en el título de la obra de W. KÖHLER, *The Mentality of Apes* (1925), traducción inglesa del título alemán *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen* (1921). Por el contrario, las connotaciones afectivas son fuertes en mentalidad, como puede verse, de forma un tanto paradójica, en el artículo de E. RIGNANO, *Les diverses mentalités logiques*, «Scientia» (1917), pp. 95-125, que estudia la «predominancia fundamental de los elementos afectivos sobre los intelectivos en las dos grandes categorías de mentalidades distinguidas por el autor: la sintética y la analítica».

cual, un universo mental estereotipado y caótico a un mismo tiempo.

Es sobre todo una visión pervertida del mundo, el abandono por la pendiente de los malos instintos psíquicos. El lenguaje lo subraya con el acompañamiento de un epíteto francamente peyorativo, o bien en un empleo absoluto: «¡qué mentalidad!» El inglés, por su parte, ha conservado esta tendencia de la palabra en el adjetivo: *mental* (sobrentendiéndose *deficiente*) toma el sentido de atrasado o «chiflado».

Esta coloración del lenguaje corriente ha alimentado o se ha alimentado de dos corrientes científicas.

Una es la etnología. *Mentalidad* designa a fines del siglo XIX y a principios del XX el psiquismo de los «primitivos» que aparece al observador como un fenómeno colectivo (en el seno del cual un psiquismo individual es indiscernible) y propio de individuos cuya vida psíquica está hecha de reflejos, de automatismos, se reduce a un mental colectivo que excluye prácticamente la personalidad. Lucien Lévy-Bruhl publica en 1922 *La Mentalité primitive.*

La otra es la psicología del niño. Aquí también, si dejamos de considerar al niño como simple pequeño adulto, es para hacer de él un menor mentalmente. Siendo así que los diccionarios técnicos franceses de filosofía, psicología, psicoanálisis ignoran la palabra mentalidad, el vocabulario más reciente de *Psychopédagogie et psychiatrie de l'enfant* (1970) define una *mentalidad infantil.* Henri Wallon desde 1928, en la «Revue philosophique» había establecido el lazo consagrando un artículo a *La Mentalité primitive et celle de l'enfant* (aproximación vivamente condenada, como se sabe, por Claude Lévi-Strauss en sus páginas célebres de *Structures élémentaires de la parenté*).

Antes de avanzar un paso más en el análisis de la *historia de las mentalidades* importa liquidar dos hipotecas previas.

La primera consiste en la duda que podría hacer surgir la constatación de que la *mentalidad* no desempeña prácticamente ningún papel en psicología, que no forma parte del vocabulario técnico del psicólogo. El trabajo llevado a cabo por Philippe Besnard sobre la frecuencia del término *mentalidad* en los índices de las bibliografías de psicología hizo ver que, raro en los *Psychological Abstracts* entre 1927 y

1943,[14] el vocablo parece hoy haber caído en desuso en psicología.[15] ¿Cómo la historia psicológica (o mejor de las psicologías colectivas) podría aprovecharse de un término y, tras el vocablo, de una noción rechazada por la psicología?

La historia de las ciencias abunda en ejemplos de transferencias de nociones y conceptos. Tal palabra, tal concepto aparecido en un campo en que se deshace muy pronto, transplantado en un dominio próximo crece y prolifera. ¿Por qué la mentalidad no encontraría en historia el éxito que le ha fallado en psicología? Y la psicología que, por el lado de la lingüística y del estructuralismo, vio relanzar la fortuna de la Gestalt, ¿no descubriría tardíamente el buen uso que de mentalidad puede hacer? Está claro, en todo caso, que en el campo científico es la *historia de las mentalidades* la que ha salvado la palabra y es su uso en francés el que ha reintroducido la palabra en inglés y la ha transmitido al alemán, al español, al italiano *(mentality, Mentalität, mentalidad, mentalità)*. Aquí la eclosión de la nueva escuela histórica francesa ha asegurado —hecho excepcional— el éxito de la palabra, de la expresión y del género (los tres «teóricos» de la historia de las mentalidades son Lucien Febvre, 1938, Georges Duby, 1961, Robert Mandrou, 1968).

La segunda hipoteca es la que puede hacer pesar sobre la historia de las mentalidades la tendencia peyorativa del término. Cierto es que Lévy-Bruhl afirmaba, por ejemplo, que no había diferencia de naturaleza entre la mentalidad de los primitivos y la de los miembros de las sociedades evolucionadas. Pero él había creado desde el principio un mal clima para las *mentalidades* al escribir ya en 1911 *Les Fonctions mentales dans les sociétes inférieures*. Y es verdad que el historiador de las mentalidades, sin encerrar esta palabra en el infierno de la memoria colectiva, la persigue en las aguas turbias de la marginalidad, de la anormalidad, de la patología social. La mentalidad parece revelarse de

14. Hay que notar las connotaciones más o menos peyorativas de las expresiones destacadas: mentalidad árabe, hindú, del criminal danés, del prisionero, *german mentality* en 1943. Una expresión interesante: *levels of mentality*.

15. Mentalidad apenas se cita en las bibliografías recientes de antropología (con un débil empleo de «mentalidad primitiva» o «mentalidad indígena») y en las de sociología (de siete referencias en *Bibliographie internationale de Sociologie* entre 1963 y 1969, cuatro remiten a una serie de artículos de R. Lenoir aparecidos en castellano en la «Revista mejicana de sociología» entre 1956 y 1961 y que trata de las distintas *mentalidades* primitivas o civilizadas).

preferencia en el dominio de lo irracional y de lo extravagante. De ahí la proliferación de estudios —algunos de ellos notables— sobre la brujería, la herejía, el milenarismo. De ahí, cuando el historiador de las mentalidades pone su atención en sentimientos comunes o grupos sociales integrados, su elección, voluntaria, de temas límites (las actitudes frente al milagro o la muerte) o de categorías incipientes (los mercaderes en la sociedad feudal). En una perspectiva próxima, un psicosociólogo como Ralph H. Turner (*Collective Behavior*, en R. L. FARIS, *Handbook of Modern Sociology*. Chicago, 1964), opta, al estudiar el comportamiento de la muchedumbre, por la observación del *desastre* generador del pánico y emplea los datos recogidos por un *Disaster Research Group*.

III. La práctica de la historia de las mentalidades y sus trampas

Hombre de oficio, el historiador busca primero sus materiales. ¿Dónde están los de la historia de las mentalidades?

Hacer historia de las mentalidades es, ante todo, operar una cierta lectura de un documento, sea cual sea. Todo es fuente, para el historiador de las mentalidades. He aquí un documento de índole administrativa y fiscal, un registro de los ingresos reales en el siglo XIII o XIV. ¿Cuáles son las rúbricas, qué visión del poder y la administración reflejan, qué actitud frente al número revelan los procedimientos de cuenta? Aquí tenemos el mobiliario de una tumba del siglo VII: objetos de atavío (aguja, anillo, hebilla de cinturón), monedas de plata, entre ellas una pieza colocada en la boca del muerto en el momento de la inhumación, armas (hacha, espada, lanza, cuchillo), un paquete de utensilios (martillos, pinzas, limas, tijeras, barrena, gubia, etc).[16] Estos ritos funerarios nos informan sobre las creencias (rito pagano del óbolo de Caronte, transportador del más allá), sobre la actitud de la sociedad merovingia frente a un artesano revestido con un prestigio casi sagrado: el herrero-orfebre (que es también guerrero), forjador y manejador de espada.

Esta lectura de los documentos se aplicará sobre todo a las partes tradicionales, casi automáticas, de los textos y los monumentos: fórmulas y preámbulos de cartas que indican

16. J. DECAENS, *Un nouveau cimetière du haut Moyen Age en Normandie, Hérouvillette (Calvados)*, en «Archéologie médiévale». I (1971), p. 83 ss.

las motivaciones —verdaderas o de fachada—; *topoi* que son la osatura de las mentalidades. Sin llegar a la historia de las mentalidades, Ernst Robert Curtius sintió la importancia de este basamento no sólo de la literatura, como pensaba, sino de la mentalidad de una época: «Si la retórica hace al hombre moderno el efecto de un fantasma haciendo muecas, ¿cómo pretender interesarle por la tópica, cuyo nombre es apenas conocido, ni siquiera del especialista de la literatura que evita deliberadamente los sótanos —¡ay, también los cimientos!— de la literatura europea?»[17] ¡Ay!, escapado a este brillante amateur de calidad que no se resuelve a ocuparse de lo cuantitativo cultural, venado de la historia de las mentalidades. Este discurso obligado y maquinal —en que uno parece hablar para no decir nada, en que se invoca a diestra y a siniestra, en ciertas épocas, a Dios y al diablo, en otras, a la lluvia y al buen tiempo—, es el canto profundo de las mentalidades, el tejido conjuntivo del espíritu de las sociedades, el alimento más precioso de una historia que se interesa más por el *bajo continuo* que por la *palabra fina* de la música del pasado.

Pero la historia de las mentalidades tiene sus fuentes privilegiadas, las que, más y mejor que otras, introducen a la psicología colectiva de las sociedades. Su inventario es una de las primeras labores del historiador de las mentalidades.

Están primero los documentos que atestiguan estos sentimientos, estos comportamientos paroxísticos o marginales que, por su separación, aclaran la mentalidad común. Por no salir de la Edad Media, la hagiografía pone de manifiesto estructuras mentales de base: la permeabilidad entre el mundo sensible y el mundo sobrenatural, la identidad de naturaleza entre lo corporal y lo psíquico —de ahí la posibilidad del milagro y, más generalmente, de lo maravilloso—. La marginalidad del santo —reveladora del fondo de las cosas— tiene por corolario la marginalidad ejemplar también de los diabólicos: posesos, herejes, criminales. De ahí el carácter de documento privilegiado de todo cuanto da acceso a estos testigos: confesiones de herejes y procesos de inquisición, cartas de remisión otorgadas a criminales que detallan sus entuertos, documentos judiciales y más generalmente monumentos de la represión. Otra categoría de fuentes privilegiadas para la historia de las mentalidades, la constituyen los documentos

17. *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*. París, 1956, p. 99.

literarios y artísticos. Historia, no de los fenómenos «objetivos», sino de la *representación* de estos fenómenos, la historia de las mentalidades se alimenta naturalmente de los documentos de lo imaginario. Huizinga, en su célebre *Déclin du Moyen Age* mostró todo cuanto la utilización de textos literarios (es la fuerza y la debilidad del libro) puede aportar al conocimiento de la sensibilidad y de la mentalidad de una época. Pero la literatura y el arte vehiculan formas y temas venidos de un pasado que no es forzosamente el de la conciencia colectiva. Los excesos de los historiadores tradicionales de las ideas y de las formas que las hacen engendrar por una especie de partenogénesis que ignora el contexto no literario o no artístico de su aparición no tienen que disimularnos que las obras literarias y artísticas obedecen a códigos más o menos independientes de su medio ambiente temporal. La pintura del Quattrocento nos parece atestiguar una nueva actitud frente al espacio, la decoración arquitectónica, el lugar del hombre en el universo: la mentalidad «precapitalista» parece haber pasado por ahí. Pero Pierre Francastel, que es quien mejor ha penetrado el sistema pictórico del Quattrocento como parte de un conjunto más amplio, nos advierte también de la «especificidad de la pintura, modo de expresión y comunicación de nuestro espíritu irreductible a cualquier otro.» [18]

Importa no separar el análisis de las mentalidades del estudio de sus lugares y medios de producción. El gran precursor en estas materias que fue Lucien Febvre dio el ejemplo de inventarios de lo que él llamaba el *utillaje mental:* vocabulario, sintaxis, lugares comunes, concepciones del espacio y el tiempo, cuadros lógicos. Los filólogos observaron que, luego de la desestructuración del latín clásico en la alta Edad Media, las conjunciones de coordinación sufren una evolución desconcertante. Pero es que las articulaciones lógicas del discurso hablado o escrito se modifican radicalmente. *Autem, ergo, gitur* y las demás entran en un nuevo sistema de pensamiento de distinta composición.

En las mentalidades ciertos sistemas parciales desempeñan un papel particularmente importante. Estos «modelos» se imponen largo tiempo como polos de atracción de las mentalidades: un modelo monástico se elabora en la Alta Edad Media y se ordena alrededor de nociones de sole-

18. *La Figure et le lieu; l'ordre visuel du Quattrocento.* París, Gallimard, 1967, p. 172.

dad y ascetismo, modelos aristocráticos aparecen luego centrados alrededor de los conceptos de generosidad, proeza, belleza, fidelidad. Uno de ellos atravesará los siglos hasta nosotros: la *cortesía*.

Aunque tomando prestado de tradiciones antiquísimas, estas mentalidades no se explican ni por las tinieblas de la noche de los tiempos ni por los misterios del psiquismo colectivo. Se capta su génesis y su difusión a partir de centros de elaboración de medios creadores y vulgarizadores, de grupos y oficios intermediarios. El palacio, el monasterio, el castillo, las escuelas, los cursos son, a lo largo de la Edad Media, los centros en que se forjan las mentalidades. El mundo popular elabora o recibe sus modelos en sus hogares propios de modelación de las mentalidades: el molino, la fragua, la taberna. Los *mass media* son los vehículos y las matrices privilegiadas de las mentalidades: el sermón, la imagen pintada o esculpida, son, más acá de la galaxia de Gutenberg, las nebulosas de donde cristalizan las mentalidades.

Las mentalidades mantienen con las estructuras sociales relaciones complejas, pero sin estar separadas de ellas. ¿Se da para cada sociedad, en cada una de las épocas que la historia distingue en su evolución, una mentalidad dominante o varias mentalidades? El hombre de la Edad Media o del Renacimiento fue denunciado por Lucien Febvre como una abstracción sin realidad histórica. La historia aún balbuciente de las mentalidades se apega a abstracciones apenas más concretas —vinculadas a las herencias culturales, a la estratificación social, a la periodización—. Se emplearán, como hipótesis de trabajo, siempre a propósito de la Edad Media, las nociones, por ejemplo, de mentalidad bárbara, cortés, romana, gótica, escolástica. Agrupaciones sugestivas pueden operarse alrededor de estas etiquetas. Erwin Panofsky ha aproximado, como participando de las mismas estructuras mentales, el arte gótico y la ciencia escolástica. Robert Marchal ha añadido la escritura de la época: «Puede considerarse la escritura gótica como la expresión gótica de cierta dialéctica. Las analogías que pueden constatarse entre ella y la arquitectura no son —o sólo lo son fortuitamente—, visuales, son intelectuales; resultan de la aplicación a la escritura de una forma de razonar que se encuentra en todas las producciones del espíritu.» [19] La coexistencia

19. *L'Écriture latine et la civilisation occidentale du 1.er au XVIe siècle*, en *L'Écriture et la psychologie des peuples*. XXII semana de

de varias mentalidades en una misma época y en un mismo espíritu es uno de los datos delicados, pero esenciales, de la historia de las mentalidades. Luis XI, que en política da muestras de mentalidad moderna, «maquiavélica», en religión manifiesta una mentalidad supersticiosa muy tradicional.

Igualmente delicada es la captación de las transformaciones de las mentalidades. ¿Cuándo se deshace una mentalidad, cuándo aparece otra? La innovación en este terreno de las permanencias y de las resistencias no es de fácil aprehensión. Ahí es donde el estudio de los *topoi* tiene que aportar una contribución decisiva. ¿Cuándo un lugar común aparece o desaparece, y, cosa más difícil determinar aún, pero no menos capital, cuándo no es ya más que una reliquia, algo muerto-vivo? Este psitacismo de las mentalidades tiene que ser escrutado de cerca para que el historiador pueda establecer cuándo el lugar común se despega de lo real, se convierte en inoperante. ¿Pero es que se dan puros *flatus vocis*?

Salida en buena parte de una reacción contra el imperialismo de la historia económica, la historia de las mentalidades no tiene que ser ni el renacimiento de un espiritualismo superado —que se ocultaría por ejemplo bajo las vagas apariencias de una indefinible *psyché* colectiva— ni el esfuerzo de supervivencia de un marxismo vulgar que buscaría en ella la definición barata de superestructuras nacidas mecánicamente de las infraestructuras socioeconómicas. La mentalidad no es reflejo.

La historia de las mentalidades tiene que distinguirse de la historia de las ideas contra la cual también en parte nació. No son las ideas de santo Tomás de Aquino o de san Buenaventura las que dirigieron los espíritus a partir del siglo XIII, sino nebulosas mentales en las que ecos deformados de sus doctrinas, migajas depauperadas, palabras fracasadas sin contexto, han desempeñado un papel. Pero hay que ir más lejos que este establecimiento de la presencia de ideas embastardecidas en el seno de las mentalidades. La historia de las mentalidades no puede hacerse sin estar estrechamente ligada a la historia de los sistemas culturales, sistemas de creencias, de valores, de equipamiento intelectual en el seno de las cuales se elaboran, han vivido y evo-

síntesis. París, 1963, p. 243; E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, 1957 (trad. francesa, 1967).

funcionando. Así, por lo demás, las lecciones que la etnología aporta a la historia podrán ser eficaces.

Este vínculo con la historia de la cultura tiene que permitir a la historia de las mentalidades evitar otras trampas epistemológicas.

Ligada a los gestos, a las conductas, a las actitudes [20] —por las que se articula con la psicología, una frontera en que historiadores y psicólogos algún día deberán encontrarse y colaborar—, la historia de las mentalidades no tiene que verse atrapada por un behaviorismo que la reduciría a automatismos sin referencia a unos sistemas de pensamiento —y que eliminaría uno de los aspectos más importantes de su problemática: la parte e intensidad del consciente y de la toma de conciencia de esta historia.

Eminentemente colectiva, la mentalidad parece sustraída a las vicisitudes de las luchas sociales. Pero sería craso error separarla de las estructuras y la dinámica social. Es, al contrario, elemento capital de las tensiones y las luchas sociales. La historia social está jalonada de mitos en que se revela la parte de las mentalidades en una historia que no es ni unánime ni inmóvil: uñas azules, cuellos blancos, doscientas familias... Hay mentalidades de clase al lado de mentalidades comunes. Su juego está por estudiar.

En fin, historia de las lentitudes de la historia, la historia de las mentalidades deja de ser una historia de las transformaciones, la más decisiva que existe. Un fenómeno trastorna el Occidente medieval, del siglo XI al XIII: el auge de las ciudades. Una sociedad nueva sale, dotada de una mentalidad nueva, hecha a base del gusto por la seguridad, el intercambio, la economía, basada en formas nuevas de sociabilidad y solidaridad, la familia estrecha, la corporación, la cofradía, la compañía, el barrio... ¿Cuál es, en el seno de una historia total, el lugar de las mentalidades en estas mutaciones?

Pese, o mejor a causa de su carácter vago, la historia de las mentalidades está en vías de establecerse en el campo de la problemática histórica. Si se evita que sea un cajón de sastre, coartada de la pereza epistemológica, si se le dan sus utensilios y sus métodos, hoy tiene que desempeñar su papel de una historia distinta que, en su búsqueda de explicación, se aventura por el otro lado del espejo.

20. *Cf.* Especialmente M. JAHODA y N. WARREN, ed., *Attitudes*. Harmondsworth, 1966.

BIBLIOGRAFÍA

BOUTHOUL, G.: *Les Mentalités.* París, PUF (coll. «Que sais-je?»), 1952, 1971, 5.ª ed.
BURSZTYN: *Schizophrénie et mentalité primitive.* París, Jouve, 1935. (Tesis doctoral de medicina.)
Carnets de Lucien Lévy-Bruhl. París, PUF, 1949.
CAZENEUVE, J.: *La mentalité archaique.* París, Colin, 1961.
DUBY, G.: *L'histoire des mentalités,* pp. 937-966, en *L'Histoire et ses méthodes.* «Encyclopédie de la Pléiade». París, Gallimard, 1961.
DUBY, G.: *Histoire sociale et histoire de mentalités* (entrevista con A. CASANOVA), «Nouvelle Critique», 34 (1970), pp. 11-19.
DUMAS, G.: *Mentalité paranoïde et mentalité primitive.* «Annales médico-psychologiques» (mayo 1934).
DUFRONT, A.: *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective,* «Annales», 16 (1) (1961), pp. 3-11.
DUFRENNE, M.: *La Personalité de base; un concept sociologique.* París, PUF, 1966 (1953, 1.ª ed.).
FABERMAN, H. A.: *Manheim, Cooley and Mead; toward a social theory of mentality,* «Sociological Quarterly», 11 (1), (1970), pp. 3-13.
FEBVRE, L.: *Histoire et psychologie,* en «Encyclopédie française», t. VIII, 1938, recogido en *Combats pour l'Histoire.* París, 1953, pp. 207-220.
— *Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'histoire,* en «Annales d'histoire sociale» III (1941), recogido en *Combats pour l'Histoire,* pp. 221-231.
— *Sorcellerie, sottise ou révolution mentale?,* en «Annales ESC» (1948), pp. 9-15.
— *Histoire des sentiments. La terreur,* en «Annales ESC» (1951), páginas 520-523.
— *Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité* en «Annales ESC» (1956), pp. 244-247.
GEREMEK, B.: *Umyslowosc i psychologia zbiorowa w historii* (Mentalité et psychologie collective en histoire), en «Przeglad Historyczny», LIII (1962), pp. 629-643, y nota en «Annales ESC» (1963) pp. 1221-1222.
HERZLICH, C.: *La Représentation sociale* pp. 303-325, en MOSCOVICI, S.: *Introduction à la psychologie sociale,* I. París, Larousse, 1972.
LÉVY-BRUHL, L.: *L'âme primitive,* París, Alcan 1927.
LÉVY-BRUHL, L.: *La Mentalité primitive,* París, Alcan, 1922.
LÉVY-BRUHL, L.: *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive,* París, Alcan, 1931.
LÉVY-BRUHL, L.: *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* París, Alcan, 1910.
MANDROU, R.: *L'Histoire des mentalités,* en el artículo «Histoire», 5, «Encyclopaedia universalis, vol. VIII, 1968, pp. 436-438.
PIAGET, J.: *La Représentation du monde chez l'enfant.* París, Alcan, 1926.
SOROKIN, P. A.: *Social and Cultural Dynamics.* Nueva York, Bedminster Press, 4 vols., 1937-1941.
RUSCHEMEYER, D.: *Mentalität und Ideologie,* en «Soziologie», éd. R. König (1967). (Trad. francesa en «Sociologie» 1972.)
SPRANDEL, R.: *Mentalitäten und Systeme Neue Zugänge zur Mittelalterlichen Geschichte.* Stuttgart, 1972.
TRÉNARD, Louis: *Histoire des mentalités collectives: les livres, bilans et perspectives* en «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 1968, pp. 691-703.

VIOLET-CONIL, M. y CANIVET, N.: *L'Exploration de la mentalité infantile*. París, PUF, 1946.

WALLON, H.: *La mentalité primitive et celle de l'enfant*. «Revue philosophique» (julio-diciembre 1928).

WALLON, H.: *La mentalité primitive et la raison*. «Revue philosophique», 4 (1957), pp. 461-467 (sobre Lévy-Bruhl).

WALLON, H.: *Les Origines de la pensée chez l'enfant*. París, PUF, 1945.

EJEMPLOS DE HISTORIA DE LAS MENTALIDADES

ALPHANDERY, P. y DUPRONT, A.: *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, 2 vols. París, 1954-1959.

BAYET, J.: *Le suicide mutuel dans la mentalité des Romains*, en «L'Année sociologique», 3.ª serie (1951), 1953, pp. 35-89.

BLOCH, M.: *Les Rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale...*, Estrasburgo, 1924, reed. 1960.

— *La Société féodale*. París, 1939, reed. 1968 (I parte, libro II: *Les Conditions de vie et l'atmosphère mentale*).

BRANDT, W. J.: *The Shape of Medieval History. Studies in Modes of Perception*, New Haven y Londres, 1966.

DHONDT, J.: *Une mentalité du douzième siècle: Galbert de Bruges*, en «Revue du Nord» (1957) pp. 101-109.

FEBVRE, L.: *Le Problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*. París, 1952, reed. 1968.

HUIZINGA, J.: *Le Déclin du Moyen Age*. Haarlem, 1919. (Trad. francesa 1932, reed. París, 1967).

HOUGHTON, W. E.: *The Victorian Frame of Mind*. New Haven, 1957, 1968[7].

LEFEBVRE, G.: *La Grande Peur de 1789*. París, 1932.

MANDROU, R.: *Introduction à la France moderne. Essai de psychologie historique, 1500-1640*. París, 1961.

— *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique*. París, 1968.

— *Le baroque européen: mentalité pathétique et révolution sociale*, en «Annales ESC» (1960) pp. 898-914.

MORGAN, J. S.: *Le temps et l'intemporel dans le décor de deux églises romanes: facteurs de coordination entre la mentalité religieuse romane et les œuvres sculptées et peintes à Saint-Paul-lès-Dax et à Saint-Chef en Dauphiné*, en «Mélanges René Crozet», t. I, Poitiers, 1966, pp. 531-548.

PASTOR DE TOGNERI, R.: *Diego Gelmirez: une mentalité à la page. A propos du rôle de certaines élites de pouvoir*, en «Mélanges René Crozet», t. I, pp. 597-608.

ROUSSET P.: *La croyance en la justice immanente à l'époque féodale*, «Le Moyen Age», LIV (1948), pp. 225-248.

TENENTI A.: *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Turín, 1957.

La lengua. Lingüística e historia

por Jean-Claude Chevalier

En el gran juego contemporáneo de las aproximaciones interdisciplinares, parece harto evidente, mejor natural, que lingüística e historia tienen que confrontarse; en esta ciencia del movimiento de los pueblos que la historia instituye, sería raro que no tuviera su papel la ciencia que estudia ese medio esencial de comunicación, los lenguajes.[1] Inmensos y famosos progresos realizados por la lingüística desde hace unos decenios, que, aparentemente —y en mucho—, han hecho de esta disciplina una ciencia piloto, la historia debiera sacar considerable provecho. Aquí quisiéramos, empero, como introducción, señalar algunos puntos de inquietud:

1. Es bastante curioso que esta disciplina, que pasa por altamente teorizada y de la que tantos aspavientos se hacen, apenas haya sido situada en el movimiento científico. Responsable de un número de «Langages», titulado *Épistémologie de la linguistique,* Julia Kristeva observaba no hace mucho que en, opinión suya, era uno de los primeros esfuerzos colectivos en este sentido. Uno se pregunta si los fundamentos de esta ciencia no han sido remitidos a la evidencia, y si la importancia espectacular del trabajo metodológico no ha velado la necesidad de la investigación epistemológica.

2. Resulta innegable que la lingüística está en plena expansión, que la producción es intensa, que la ingeniosidad de los lingüistas carece de límites, que el estado de espíritu es arrollador; no hay dominio en que se hable, en que se signifique algo que no sea abordado. Pero luego ¿qué definición dar de la lingüística que permita ceñir y ordenar los conceptos? Vemos cómo la lingüística se pierde en —o se aprovecha de— la semiótica, ciencia de los signos, la vemos adue-

1. *Cf. Langage et Histoire,* ed. J. Cl. Chevalier y P. Kuentz, «Langue française» (15 sept. 1972). París, Larousse.

ndose de los discursos —y ahí es donde el historiador se pone ojo avizor—, pero ¿se trata aún de esta misma disciplina que estudia la lengua, utensilio social? Limitada a la frase incluso, la reconstrucción de la lengua se ha convertido hoy en algo de una extraordinaria complejidad: sobre la base profunda de algunos esquemas sintácticos —que algunos interpretan como semánticos— se edifican dos series de reglas, reglas sintagmáticas con técnicas de proyección y reglas transformacionales que, al precio de numerosos ajustes (morfonológicos a los que se añaden ahora ajustes lexicológicos) permiten construir frases.[2] Esta maquinaria, cada grupo la ordena a su guisa. No es esa complejidad lo que constituye el problema, sino que la multitud de puntos de vista, de las tácticas de aproximación da que pensar que la razón está en ser arrolladora y que ningún dominio escaparía a la conquista.

3. Pues bien, lo que parece haber dado fuerzas a la lingüística es cierto número de gestos decisivos de *separación*. La importancia de Saussure viene de esta determinación de negación que permitió circunscribir un dominio de ciencia y, en el mismo movimiento, proponer un cuerpo de axiomas de razonamiento. Los dos ejes del sistema son la sincronía y la lengua que excluyen respectivamente la diacronía y la palabra. La condición de estudio es de que se elimine todo cambio de conjunto de toda variación individual; con esta condición se podrán determinar valores de funcionamiento que se destacarán de forma diferencial. Que esta opción, por su mismo rigor, afectara profundamente a Saussure, es algo muy cierto: el vestigio está en esa reflexión sobre los *Anagrammes*, sobre este problema que plantea la reorganización del lenguaje social por un grupo particular, por un individuo; pero la ocultación de esta inquietud por parte de Saussure permitió fundar la lingüística moderna de modo amplio. y que podría definirse con Pêcheux: «A partir del instante en que la lengua tiene que pensarse como *sistema*, cesa de ser comprendida como teniendo la *función* de expresar sentido; se vuelve un objeto del que una ciencia puede describir el *funcionamiento* (recogiendo la metáfora del ajedrez, del que Saussure se sirve para pensar el objeto de la lingüística, se dirá que no hay que buscar *lo que significa* una parte, sino cuáles son *las reglas que hacen posible* toda parte, tenga o no

2. Ver el libro de base de Noam CHOMSKY, *Aspects de la théorie syntaxique* (trad. francesa). París, Seuil, 1971.

lugar).»[3] A este nivel, el lingüista, se separa del gramático: éste estudiaba los *textos* para determinar los medios de expresión y eventualmente apreciar su legitimidad; el lingüista estudia la lengua, eso es «un conjunto de sistemas que autorizan unas combinaciones y unas sustituciones reguladas sobre elementos definidos». *(Ibíd.)* Para Saussure, el estudio de la lengua no podía superar el *grupo de palabras* en un sistema sincrónico; el simple hecho de que Chomsky parta de la *frase* (el axioma primero es la reescritura de P en sintagma nominal + sintagma verbal), es ya una revolución. La extensión de los procedimientos a la frase y, de rebote, al discurso equivale a poner en tela de juicio los fundamentos de la lingüística.

4. Pero esta negación del gesto separador de Saussure, o este ensayo de desborde, como se quiera, plantea, por eso mismo, el problema epistemológico del estatuto de la lingüística con relación a las demás ciencias y, con relación a su vertiente social, el problema de la legitimidad del cuerpo de conceptos establecido. Pareció imposible a espíritus serios restablecer el discurso sin examinar los cimientos de una operación que ponía en tela de juicio los principios de base sobre los cuales estaba fundada la metodología de esta ciencia. Para adoptar distancias frente a problema tan difícil, se ha recurrido a la historia. Se ha reexaminado cómo estaban instalados, en el pasado, los grandes sistemas lingüísticos —quizá con la idea ingenuamente positivista de que nos ofrecerían un modelo más simple de la empresa actual—;[4] en América, gracias a Chomsky, se han releído los textos de la gran época racionalista de los siglos XVII-XVIII; en Francia las investigaciones se han situado en un eje que va de Bachelard a Foucault y Althusser. Si, pues, la historia entra con fuerza en la lingüística, es, primero, no como una resurrección de la historia filológica del siglo XIX, sino en cuanto examen de las teorías del pasado que permitirá comprender mejor cómo funciona la actitud lingüística. De buenas a primeras, uno se sitúa no a nivel de la lengua y sus evoluciones, sino

3. M. PÊCHEUX, *Analyse automatique du discours.* París, Dunod, 1969, p. 2.

4. Lo que aquí se critica no es la idea legítima y necesaria que los sistemas del pasado se reconstruyan por y en los sistemas presentes (ver Et. BALIBAR y P. MANCHEREY, *Epistémologie,* en Encyclopaedia universalis: «La historia de una ciencia es siempre sancionada por un conocimiento vigilante de su sistema actual»), sino la idea ingenua de que los sistemas pasados fuesen prefiguración real de los sistemas presentes asegurándoles una especie de legitimidad.

a nivel de la reflexión sobre la lengua, eso es, del metadiscurso. Empresa equívoca, colmada de toda especie de equívocos posibles. Uno quisiera, no obstante, intentar captar algunos aspectos.

Lingüística, historia de las teorías e historia

El postulado de base es que una reflexión sobre la lengua se sitúa a dos niveles interdependientes, que se condicionan mutuamente: una reflexión sobre un objeto que funciona, la lengua, que se desarrolla ante el observador —o que el observador desarrolla—, que presenta regularidades que pueden formalizarse, una reflexión sobre la utilización de este objeto por parte de los humanos, utilización indicadora de un funcionamiento del hombre y la sociedad (aspecto metafísico), indicación de cierto devenir humano (aspecto ético). El discurso mantenido sobre toda realización lingüística aparece entonces como un lugar privilegiado en que se descubre cómo una sociedad se representa a través de sus representaciones —lugar particularmente notable cuando se trata de un momento de ruptura—. La fórmula de base a que puede reducirse la operación sería algo así como: «El lingüista dice a sus lectores que el lenguaje es (o debe ser) esto y aquello.» Se propone «lenguaje» y no «lengua» para marcar bien que, en esta operación, es un corpus particular, el determinado *hic et nunc*, corpus escogido por el lingüista según las finalidades que propone a su descripción. Esta fórmula destaca la importancia dada al «lingüista», necesariamente situado *hic et nunc* en la sociedad en la que despliega su discurso. Estas condiciones de despliegue, ligadas generalmente a un proceso didáctico, se espera que el historiador las esclarezca; uno suele quedarse con hambre: los manuales de historia no parecen interesarse apenas por las determinaciones que regulan los discursos literarios o científicos, pero tampoco por el discurso pedagógico ni siquiera por el lugar pedagógico. En la espera de un encuentro útil, quisiéramos aquí, para subrayar necesidades y promesas, dar un ejemplo del procedimiento que sigue el historiador de la lingüística: intenta reducir lo desconocido a lo conocido o bien reduciendo la distancia que separa al lingüista de 1660 del ciudadano de 1660 o bien reduciendo la distancia que separa el lenguaje tal como se delimita y define, se interpreta, pues, en 1660, del que se define y delimita en 1972.

El primer tipo de operación pretende fijar la finalidad de la operación lingüística, confrontarla con el objeto lenguaje examinado y así perfilar el esquema del discurso sostenido. Se constatará de este modo que la gramática, en sus cimientos, descansa a un tiempo sobre la estructura de su primer objeto, la lengua griega, dando con algunos principios de análisis de la *epistéme* antigua —articulándolos con este proceder— y al mismo tiempo sobre las necesidades del utilizador al que se destina. Es una gramática formal concebida como ensamblaje de elementos análogos y complementarios, análogos por su radical o su desinencia (o su ausencia de desinencia), complementarios en la medida en que puedan encapsularse poco a poco para formar sentidos; deriva de cierta concepción analógica de las palabras y las cosas que permite llegar a clasificaciones categoriales y a estudiar su juego recíproco: por una parte, la sustancia, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posesión, etc.; por otro, las partes del discurso. Este sistema se pone en relación con —al tiempo que se funda en— la vida pública de los antiguos: el sistema de los casos permite al orador —o al futuro orador— organizar su discurso (noción de proceso; categorías de agente, paciente, actante al que se da o quita, circunstante), todo un juego de sustituciones y transposiciones que responden a necesidades de los lugares del discurso. Sistema intralingüístico que pasa fácilmente a ser translingüístico ora al interior del lenguaje, incluso cuando los puntos de referencia cambian, ora de un lenguaje a otro, cuando se pasa, por ejemplo, del griego al latín: esas lenguas son de estructura bastante próxima, basta prever, como hiciera Prisciano, dispositivos suplementarios para que la economía del conjunto sea invariante. Célebres divergencias como las de los partidarios de la *fysis* (origen natural de las lenguas) o de la *zesis* (origen humano) no ponen en tela de juicio esa economía de conjunto; el mito de la torre de Babel asegurará el relevo en las sociedades judeocristianas sin atentar tampoco contra el sistema. Este dispositivo es todavía dominante cuando aparecerán en el siglo XVI las primeras gramáticas francesas; no obstante, un hecho importante había ya incidido anteriormente en las gramáticas latinas. En los siglos XV y XVI los gramáticos se esfuerzan en distinguir un latín elegante de un latín que no lo es, latín elegante, notable por su «concisión» y su «regularidad», lengua de una clase cultivada y lengua de la razón (son los dos caracteres destacados por los libros llamados *Elegantiae*). Intrusión decisiva

que reforma las gramáticas a partir de 1650, ahí donde se sitúa lo que Foucault analiza como una trasmutación epistemológica. De un lado, toda especie de manuales del bien hablar, el más célebre de los cuales es el de Vaugelas: definen esta buena y bella lengua como coherente con una clase social determinada, la que rodea al rey; la analogía incluso toma su sentido ahí con relación a la organización del poder real; el resto, lo que está lejos del rey, es el lugar del silencio, del balbuceo de las técnicas artesanales. Este discurso político es el discurso de la razón; en él toma el mundo su sentido.[5] Se marca bajo una forma abreviada bastante notable que es el de las «divisas» compuestas de frases lapidarias, marcas de la razón y el saber, y de signos gráficos coherentes que aseguran el vínculo analógico con el mundo de hechos y objetos. Gesto esencial que constituye la fuente de un doble movimiento que apenas sospechaban los dos autores más célebres de divisas, el padre Bouhours y el padre Menetrier. El primer movimiento consiste en ligar razón social y conjunto armónico de signos y así situar lo que será el lugar de la literatura como razón de preeminencia de cierta sociedad dominante; el segundo movimiento que nos interesa más es concentrar los dispositivos de lenguaje bajo una forma concisa que aúne signos naturales y artificiales, de modo que este movimiento de abstracción distinga el análisis de la lengua del juego instaurado por los griegos y permite la comparación con otros tipos de inscripción pertenecientes a otras civilizaciones (inscripciones de todo tipo); es en este tipo de discurso que se instaura cierta dimensión histórica distinguida de la interpretación tendenciosa —en el sentido en que se da una sola tendencia— de la Biblia. Madeleine David notó este hecho importante: la Academia de las inscripciones fue dedicada al principio por el rey a componer divisas y pasó poco a poco a ser el organismo de los historiadores.[6] O sea que la historia emerge de la atención prestada a cierto tipo de discurso que conducirá al desciframiento de las marcas dejadas por los pueblos fuera de las crónicas y los libros.

Es aproximadamente por la misma época que se sitúa la revolución port-royalista. Dando toda su profundidad a la diferenciación social marcada por Vaugelas y Bouhours, define las condiciones de un esfuerzo científico, gracias a un esfuer-

5. Para explicar el esquema subyacente en el discurso de Vaugelas, léase, padre BOUHOURS, *Entretiens d'Ariste et d'Eugène*. París, 1671.
6. Madeleine V. DAVID, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII[e] et XVIII[e] siècles*. París, SEVPEN, 1965.

zo de reflexión sobre el signo. El signo de la lengua es elemento de representación que hace de eco de la constitución del mundo. Las palabras («tierra», «Dios», «mesa»...) remiten a ideas y se articulan en juicios compuestos de un sujeto y un predicado cuya unión constituye una proposición: es la frase de base; es lo mismo decir: «Dios existe» o «La tierra gira». Operación decisiva para Port-Royal en la medida en que permite recuperar la revolución de Galileo en el esquema divino inscrito por la frase de base.

Esta frase de base es un sujeto quien la profiere, sujeto metafísico, sujeto cartesiano: cada vez que enuncia la palabra tipo que es la palabra proposicional, este sujeto se afirma en su existencia de hijo de Dios; pero estas formas esenciales son instaladas por un ser humano que le añade ideas accesorias. La frase de base puede tomarse por: «Yo digo que Dios existe / que la tierra gira.» Aquí, los dos elementos —afirmación y frase predicante— están separados en la linealidad del discurso; pero podemos concebir que se superpongan en todo tipo de formas. Cuando alguien dice: «Es la tierra la que gira», hay que reconocer en el giro *Es ... la que,* la presencia del Yo enunciador que separa y subraya mediante elementos presentativos la frase de base. Cuando, yo parlante, empleo figuras, cuando cambio una parte del discuso por otra, un giro de sintaxis por otro, adopto una forma de presentar la palabra tipo para hacerla más accesible a los demás Yo —o menos accesible—; es en esta distancia que el Yo metafísico sitúa sus oportunidades de salvación o condena. La palabra racional no tiene sentido más que en función de las posibilidades de salvación de quien la enuncia; el discurso, pues, doble, denotativo vuelto hacia la verdad, connotativo volviendo la verdad hacia las personas que hablan y se hablan. La tarea del gramático es hacer distinguir a su discípulo estos dos discursos de modo que sea capaz de llevar a su semejante al bien y a lo bueno. En esta interpretación metafísica que tiende a integrar el esfuerzo racionalista del siglo XVII en la aventura del hombre sobre la tierra se oculta la posibilidad para el hombre de hacer historia: pues si la verdad proposicional es eterna e intangible, la verdad de la enunciación se denunciará pronto como sometida al tiempo y al lugar. El Yo no compromete ya a la fuerza la verdad divina, como pensara Bossuet cuando situaba la historia del hombre en el plano divino. Aquí no le es consustancial, no es más que un accidente. La lingüística se separa entonces en dos ramas: la gramática general que

estudia los elementos de la lengua, válidos en todo tiempo, inscritos eternamente en el ser del hombre; la gramática universal que estudia los distintos lenguajes de los que el hombre pudo servirse según las condiciones exteriores que se le hacían; el hombre puede proponerse tener una historia que le sea propia.

Así interpretado, el esfuerzo de análisis del lenguaje intentado por Port-Royal aparece como articulando a distintos niveles un mundo nuevo que va haciéndose; más precisamente como resituando la grieta instaurada por gente como Vaugelas, vaciándolo, fundándolo en razón: lo propio de la gente de élite, no es sólo que posean un lenguaje determinado, del que el príncipe proporciona un modelo ejemplar, sino también que puedan hablar y analizar ambos lenguajes: uno que dice la verdad divina y científica, otro que la sitúa en la actividad humana. Ambas problemáticas conducen, una y otra, a aislar una clase dirigente y a darle un poder de coerción, pero la problemática port-royalista cobija en este lenguaje todas las potencias de la razón. Este análisis que hace el historiador de las teorías, afirmaría uno, permite proponer hipótesis sobre el desarrollo social y científico en el siglo XVII. Dicho esto, el historiador lingüista tiene la impresión de que se aventura fuera de su dominio y extrapola mucho, que no guarda para las necesidades de su argumentación más que cierto número de rasgos lingüísticos (papel del enunciador, frase de base, posibilidades de sustitución, etc.), amalgamados en una descriptificación de un conjunto epistémico que le supera. Se quisiera, pues, proponer en antítesis la actitud paralela, el segundo tipo de operación, que tiende a cotejar el sistema de análisis lingüístico elaborado en el siglo XVII con el que prevalece en 1972.

Ahí radica sobre todo el esfuerzo de la escuela de los lingüistas americanos de los que Chomsky ha dado un ejemplo célebre en la *Lingüística cartesiana.* El lingüista moderno aísla en formulaciones anteriores formas menos acabadas, pero ya notablemente instructivas del sistema que él mismo está en condiciones de elaborar. Así es como Chomsky descubría en el sistema Port-Royal de la representación y la prefiguración de la doble estructura (estructura profunda/estructura de superficie); descubría en el sistema de reglas de Arnauld y Lancelot una primera disposición de su propio sistema de reglas; discípulos entusiastas indagarán, un poco en todas partes ahora, en la gramática llamada «cartesiana» esos primeros vestigios; y claro, los hallan. Así Robin Lakoff

pone en evidencia la distinción efectuada por Port-Royal entre construcción «simple» y construcción «figurada» que aproxima, sin escrúpulos, a las estructuras chomskyanas:

«La primera, en la que todo cuanto es necesario lógicamente para comprender la frase se expresa, puede considerarse como similar, en muchos aspectos, al concepto actual de "estructura profunda"; la segunda, que es idéntica a nuestra "estructura de superficie", está sacada de la construcción simple por la aplicación de reglas siempre facultativas.»[7]

No es que el método de las aproximaciones sea inútil: si se intenta codificar con un poco de rigor un sistema antiguo cotejándolo con un sistema nuevo presentado en el mismo código, se descubren fallos, huecos en el sistema que demuestran con bastante claridad que el ordenamiento de la base es sensiblemente distinto. Es ésta una operación teóricamente fecunda de determinación específica.[8]

Pero parece muy claro que la operación americana deriva de una concepción de conjunto notablemente distinta. Lo que los gramáticos de esa escuela creen, es que el hombre presenta una constitución que le hace fundamentalmente apto no sólo para representar por la palabra, sino a ejecutar cierto número de operaciones de lenguaje estrechamente predeterminadas; explican así que un niño sea tan pronto capaz de manejar un utensilio tan delicado.[9] Bajo diversos avatares, la interpretación se presenta, luego, como esfuerzos sucesivos por distinguir este funcionamiento profundo. El análisis de la historia de las teorías no es sólo esclarecedora de los esfuerzos contemporáneos, también es su justificación. Ahí donde la epistemología histórica esculpía su relieve, la actitud de los gramáticos generativistas allana la historia para pegarla al presente. Pues Chomsky va mucho más lejos que Port-Royal: la grieta de Port-Royal establecía la posibilidad de un sujeto histórico, contingente, sí, marginal, pero difícilmente recuperable por el sujeto cartesiano.[10] Para Chomsky, ambos sujetos no son más que una superposición que no

7. *Le Français moderne,* I, 1972, p. 53.

8. Ver nota 3.

9. El interés de no pocos gramáticos de esta obediencia hacia el sistema de señalización de los animales es bastante característico de su orientación. Ver, por ejemplo, un artículo que tuvo mucho éxito en tales medios: J. Y. LETTVIN y col., *What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain,* «Proceedings of the Ire».

10. En la definición y la situación del «sujeto cartesiano», ver el artículo de Julia KRISTEVA, *Du sujet en linguistique,* «Langages», n.º 24 (1971).

constituye más que un mismo sujeto cartesiano definido como un promedio, o sea, una ficción. La asimilación practicada por Robin Lakoff entre construcción simple y figurada, de un lado, estructura profunda y estructura superficial, de otro, no es un error: deriva de la idea general de un sujeto de lenguaje universal. La historia está atrapada y reducida a un estado presente indefinido. No tiene aquí ningún vínculo de desarrollo.

Lingüística, ciencia del discurso e historia

Lo que los historiadores conocen tal vez mejor de la lingüística es la aplicación que se ha hecho de la misma a los discursos y a sus diversos elementos, al vocabulario esencialmente, pareciéndoles a priori que la sintaxis queda fuera de territorio. El análisis hecho por Jean Dubois del vocabulario político les parece, desde este punto de vista, útil, y a algunos, ejemplar. Se procurarán situar los esfuerzos de los lingüistas en este dominio para que puedan evaluarse en el campo de las ciencias.

Lo que se ha dicho de los cimientos de la lingüística moderna tiene que hacer ver que una tentativa semejante sumerge al lingüista en plena paradoja:[11] si Saussure delimitó su campo excluyendo al habla, ¿cómo integrar en él el discurso que, por definición, es palabra? El conjunto de las razones es generalmente harto complejo, pero puede reducirse a un esquema invariante: admitido que un proceso lingüístico se reconoce como científico, se transpone, por desplazamiento analógico, su armazón conceptual en un terreno postulado homológico del dominio en el que se explayaba la actitud lingüística de partida. Esta operación juega en dos planos euforizantes: de un lado asegura al lingüista sobre la fecundidad de su maquinaria conceptual, como si del número de posibilidades de aplicación derivara un valor de verdad;[12] de otro, asegura al erudito de la disciplina de llegada que ve en el aparato lingüístico una manera de taponar cier-

11. Estos problemas fueron estudiados con mucha pertinencia en un número especial de «La Pensée», *Structuralisme et marxisme* (octubre 1967). Ver, en particular, los artículos de Jean DUBOIS, *Structuralisme et linguistique*, y de Lucien SÈVE, *Méthode structurale et méthode dialectique*.

12. La noción de fecundidad, en muchos lingüistas, corresponde a la concepción ingenua de una ciencia encerrada que uno agotaría más o menos pronto.

to número de aberturas o, cuando menos, de juntar hipótesis unidades un tanto azarosamente. Es todo el juego de semejanzas lo que da coherencia aparente a las ciencias humanas. Coherencia que no deja de inquietar: el progreso de las ciencias parece bien haberse hecho por diferenciaciones y especificaciones sucesivas, no por identificaciones. Al ser el discurso el lugar de todo tipo de operaciones ideológicas, habrá que contemplar de cerca estas operaciones, si se quiere observar un mínimo de cientificidad. Se examinarán sucesivamente tres niveles de análisis adoptados por aquellos que utilizan los métodos de la lingüística para el estudio del discurso: la palabra —la frase— el discurso, que se referirán incluso a la noción de historia.

La palabra, primero. Las investigaciones de G. Matoré habían hecho ver a un tiempo el interés y las debilidades de un estudio del campo léxico. Si el método de las conmutaciones tomado del estructuralismo (paradigma y sintagma) autorizaba el establecimiento de inventarios (el ejemplo de «Enseñanza» en Saussurre ofrecía un modelo útil), no quita que Matoré debía tomar de cierto sociologismo todo tipo de conceptos que nada tenían de lingüístico, como el de generación de edad, para limitar sus encuestas; en cuanto a la interpretación, se refería ampliamente a cribas conceptuales establecidas fuera de todo control lingüístico. El trabajo de Jean Dubois ha resultado como más satisfactorio: basándose en las estadísticas, en un juego riguroso de sustituciones en contextos determinados, permitía ver el juego recíproco de un sistema lingüístico, el vocabulario político, y de un sistema social, una revolución política, la de 1870. No quita que entre la lingüística y la historia el juego no era igual y que Dubois aceptaba las condiciones de los historiadores: situarse en una porción de tiempo seccionada por acontecimientos históricos, retener una forma de discurso reconocida como importante por ellos (octavillas y murales). De modo que el estudio aportaba a los historiadores informaciones preciosas, por cuanto confirmaban sus hipótesis, tapaban algunos intersticios, por más que fuesen en extremo parciales y limitados.

De este modo extendía rápidamente la medida de base a la frase, empalmando de esta forma otra rama de la lingüística, ilustrada en este momento por Greimas que, remontándose a la lógica clásica por mediación de lingüistas daneses, se refería a trabajos referidos a la etnología, los de Propp o los de Lévi-Strauss. La irrupción de la gramática generativa en este mismo decenio, una gramática generativa fundada en

una frase de base, daba estribos a estas investigaciones. Aun cuando la frase de base de Chomsky fuese una entidad de lengua, era tentador, por insensible desplazamiento, convertirla en una unidad de discurso.

Habría que examinar, pues, primero, en qué es legítimo recurrir a la frase como modelo de análisis de los discursos, y de discursos constituidos en narración. Las funciones de la frase en gramática tradicional, lo vimos ya, se basan en el juego de las relaciones imaginables en un procedimiento político o jurídico: nada tiene, pues de sorprendente que su juego pueda servir para identificar a los actantes de cuentos populares y las relaciones que les unen, a esos actantes; es una actitud muy empírica que tiende a reducir acciones a la acción de tipo antiguo; el procedimiento de reducción aparece como más brutal cuando se aplica a novelas policíacas contemporáneas, como hiciera Barthes en los célebres análisis del artículo de «Communications 8»; uno se ve encerrado en el juego de los conceptos aristotélicos, en la tópica aristotélica que arrima el pensamiento contemporáneo a un etnocentrismo mediterráneo. Ya no se ve apenas qué distingue un relato de Lisias del que se refiere a un lituano o a James Bond. La historia es devuelta a sus orígenes.

¿Qué ha aportado la gramática generativa? Se notará primero que, en sus progresos recientes, parece volver a una posición próxima a la teoría clásica como en la teoría de los casos de Fillmore que inspiró a un analista del discurso como Slakta.[13] De forma más general, la gramática generativa intenta edificar hipótesis que justifican el funcionamiento de las frases. ¿Qué quiere decir eso? Que, apoyada en una formalización, grosso modo tomada de la lógica formal, de la que toma además algunos conceptos operativos, trata de edificar un cuerpo de reglas que permiten construir modelos de frase y que, sobre todo, muestran cómo por un juego de transformaciones, puede pasarse de una frase elemental a frases mucho más complejas gracias a instrucciones codificadas en la fórmula de base. El juego de las transformaciones entre las distintas estructuraciones pone de relieve cierto número de formas no atestiguadas hoy de las que se constata que pudieron existir en otro momento: la tentación es, entonces, grande, en

13. Estas consideraciones explican por qué, en opinión nuestra, un modelo como el de Fillmore (ver bibliografía en «Langages» n.º 33 [sept. 1971], p. 133), tuerce la interpretación marxista que D. SLAKTA, en un artículo por lo demás muy notable, propone para el discurso político (en este mismo número de «Langages»).

cuanto a considerar que se trata, sea cual sea la época, de un mismo modelo de desarrollo fundamental que, por razones dejadas oscuras, de modificaciones en el orden de las reglas, en la introducción de tal morfema, aquí supuesto y en seguida realizado, conduce a tal o cual traducción en discurso; es lo que está subyacente en trabajos como los de King que estudia las modificaciones en el juego de las reglas.[14] Aun remitiendo el elemento motor de los cambios ora a la importancia de las interpretaciones del niño ora a la de grupos sociales, no quita que nos quedemos en un marco tenido por único y que es el lugar de un juego de analogías, de simplificaciones y reestructuraciones. Lo que se descubre a través de este juego es la *realidad* de las estructuras de base; Kiparski lo declara sin ambages:

«Críticos de la gramática generativa cuales Hockett aducen que han caído en la trampa mortal de tomar unas entidades teóricas como las reglas, la ordenación, las formas de base subyacentes, etc, por entidades reales, cuando no se trata más que de utensilios aptos para analizar entidades reales, como los fonemas o morfemas. Como si el patologista confundiese las lentillas y su microscopio con las bacterias que examina.

»La lingüística histórica conduce exactísimamente a una conclusión opuesta de forma muy directa. Se vio que los cambios de sonido y analogía son un cambio en el sistema gramatical del lenguaje, que incluye justamente las reglas y su orden. Si esos hechos reales son cambios en las reglas y su orden, luego las reglas y su orden son entidades también reales».[15]

Kiparski saca la conclusión de que «la lingüística histórica es actualmente uno de los mejores medios a disposición del lingüista para analizar la estructura detallada de las gramáticas». Mas, ¿quién no ve que todas esas afirmaciones recubren toda una serie de transposiciones densas de implicaciones? El gramático generativista hace un trabajo de información (establecimiento de modelos, de reglas de traslación...) pero de un informático sin máquina, de un informático desmontado, por así decir. La historia se convierte entonces en su justificación ideológica y se ceba en ella: ¿quién no reconocería al leer el artículo de síntesis de Kiparski el dispositivo del siglo XVIII admitido sin crítica: la racionalidad de la lengua,

14. Robert D. KING, *Historical Linguistics and Generative Grammar*. Prentice Hall, 1969.

15. *Historical Linguistics*, en «New Horizons in Linguistics». Penguin Books, 1970, pp. 313-314.

los juegos superficiales, la tendencia a la simplificación tendente asintóticamente a la constitución de una lengua de base racional y universal? ¿Qué puede sacar el historiador de ese juego de transferencias? ¿Y qué el lingüista analista de los discursos? Hasta ahora, casi nada se ha intentado en este sentido, resultando el modelo generativo demasiado complejo para permitir establecer un esquema de comparación. Lo que más generalmente se ha retenido es el método de Harris que determina contextos sinonímicos; pero no puede referirse más que a tipos en extremo formalizables como la máxima (Meleuc) o la octavilla (Tournier); [16] se vuelve a caer en los inconvenientes señalados acerca de la tentativa de Dubois: para dar sentido y significado a estos inventarios, hay que extrapolar ampliamente y hacerse prisionero de una disciplina ajena como la sociología o la historia. Es lo que se destaca de colecciones consagradas, por ejemplo, al discurso político. Sólo se corre el riesgo de engañarse en la medida en que la existencia de fórmulas, en que las alusiones al código dejan creer que el esfuerzo del sociólogo o del historiador ha sido formalizado. En realidad, para poder hablar de formalización, habría, primero, que disponer de un campo cerrado de reglas edificadas a partir de una codificación derivada de actitudes empíricas con las que se jugaría abstractamente para alcanzar un conjunto de formalizaciones que podrían aplicarse a una nueva actitud empírica. El análisis del discurso nos aleja mucho del tema en la medida en que la formalización implica un recurso a hechos exteriores regidos por actitudes exteriores al proceso de formalización.

Un ejemplo último quizás explicite más estas críticas. Se recogerá la tentativa de «formalización» lingüística propuesta por Greimas en *Du sens* para reconstruir el relato de un mito bororo, recogido por Lévi-Strauss. Adoptando la triple decisión propuesta por Lévi-Straus: 1.º el armazón, 2.º el código, 3.º el mensaje, Greimas lo determina sirviéndose de unidades de segmentación narrativa, de nociones útiles para el desciframiento de un texto como la isotopia, eso es el conjunto redundante de categorías semánticas que posibilitan una lectura coherente del texto, sirviéndose de un diccionario de los mitos y los actantes. Pero como observa Greimas con gran honradez: «Por desgracia, la constitución de un diccionario semejante presupone una clasificación previa de los conte-

16. S. Meleuc, *Structure de la maxime* «Langages», n.º 13 (1969). El artículo de Tournier no ha aparecido aún.

nidos constituidos y un conocimiento suficiente de los modelos narrativos.» Demasiado evidente resulta que la determinación de unidades que ponen en tela de juicio el contenido nos remite a un contenido ya organizado por el etnólogo.

Total, que el lingüista se encuentra en una posición extraña que ya subrayaba Greimas encabezando su *Semántique structurale:* pasa por un sabio de punto, un realizador de modelos y desde que abandona las reglas estrictas de la delimitación tal cual las planteara Saussure se ve absorbido ora por una imposible formalización, ora por las ciencias que se supone organiza y regula.

Se quisiera aún subrayar una paradoja: muchos de estos analistas son marxistas y, no obstante, parece que tienen relativamente poco en cuenta al marxismo en sus movimientos metodológicos y más aún epistemológicos, a cambio de ocupar, por compensación, terrenos políticamente marcados (discurso de Thorez, etc). Lo que, con todo, abruma evidentísimamente los análisis anteriores es que el sujeto es una abstracción no definida; por más que el texto incriminado fuese un texto político, nos encontramos remitidos a un análisis de los contenidos de los que acabamos de decir que es extraño al proceder lingüístico. Pero desde hace unos años un interés particularísimo se ha vuelto hacia el análisis del sujeto, sujeto-lector y sobre todo sujeto-emisor, sujeto definido como sujeto psicoanalítico y como sujeto social. Si Julia Kristeva es quien ha dado su nombre al análisis de la economía del sujeto, hasta ahora se ha ocupado, en una línea lacaniana, en profundizar el aspecto psicoanalítico que parece aún relativamente alejado de las posiciones actuales de los historiadores; nos limitamos pues a remitir a su obra ya considerable. En el análisis marxista, situado en la línea de Althusser, recoge cierto número de rasgos de la epistemología bachelardiana; nadie se sorprenderá ante ciertos encuentros con los primeros progresos del presente artículo. Pero aquello en lo que ahora sobre todo se insiste, es en el aspecto de producción del texto que desarrolla una problemática en relación con el desarrollo económico de la época. El texto no se toma como superestructura, sino que se considera al sujeto implicado en cierto espacio socio-económico, en esquemas científicos que pueden referirse a una *epistéme,* y se trata de implicar el texto en esta red. Un ejemplo tal vez haga comprender mejor el interés y, a un tiempo, los peligros de una empresa que corre constantemente el riesgo de remitir a la trampa de la interpretación pseudolingüística.

Aquí recogeré una interpretación que, en lo esencial, pertenece a Jacques Proust; se trata del texto «Media» de la *Encyclopédie*, texto a la par conocidísimo y apenas leído, a un tiempo atractivo y sorprendente; desde el siglo XVIII se le reprocha ser ininteligible, grave acusación para un texto que describe una técnica. 1.º Diderot, el autor, partió no de la observación de una manufactura de medias, sino de una secuencia ordenada de planchas que mostraban los distintos elementos de la máquina de hacer medias. (Proust utiliza documentos, en este caso harto excepcionales, que sirvieron de base para la construcción del artículo y desarrolla un análisis genético.) Se hizo explicar por un obrero las distintas piezas de la máquina y su acoplamiento, y redactó un anexo que precisa denominaciones y definiciones. Parte, pues (como en las divisas y emblemas) de una representación por imágenes, reproductora de la realidad. Cosa curiosa, en la elección que Diderot efectúa, así como en la redacción, no parece preocuparse del funcionamiento de la máquina, de su producción, sino sólo de su ajuste; su maquinaria es rebelde a la historia. 2.º El orden de la exposición de la *Encylopedie* está dominado por la metáfora que la abre: la máquina de hacer medias se asimila a un razonamiento: la máquina es la mayor; la conclusión es la media; la menor parece mucho más flotante, puesto que el funcionamiento no interesa, al parecer, a Diderot. 3.º De modo que la máquina aparece como envarada en la perfección de su eternidad, como un todo acabado desde su invención, como si los perfeccionamientos no fuesen sino marginales. Posee la característica del raciocinio verdadero en el siglo XVII, o sea el ser separable de la contingencia; tal aparece por lo menos a *aquél* que abre el primer párrafo, que podría calificarse de metafísico.

Así, pues, para un artículo que responda a un fenómeno determinante del siglo XVIII, la manufactura de las medias, el acoplamiento corresponde a las líneas fundamentales de la *epistéme* clásica: la representación tabular como elemento determinante del pensamiento filtrado por signos, el proceso silogístico. Pero este proceso aplicado a un fenómeno esencial del mundo nuevo desvela un hueco insoportable, el del tiempo, insoportable para el lector que no comprende la articulación de la exposición. Remitir a la estética del barroco, como hace Starobinski, es la fuga dentro de los fantasmas del arte, lo que no tiene interés más que en la reconstitución de la ideología del siglo XVIII. Más bien habría que subrayar el desfase entre un pensamiento racionalista de tipo port-royalista y el

desarrollo de las técnicas, de la idea de progreso, de tiempos que hacen de este texto una fractura en el sistema de conjunto de la representación. Es esta fractura la que el analista de los textos tiende al historiador, no para esperar de él una respuesta cualquiera, satinante, que tendería a hacer disponer al historiador de un registro suplementario, sino para señalarle un punto de ruptura y observar con curiosidad si se establecerá con sus problemáticas en la vecindad de la misma factura, diríamos del otro lado.

Este rápido bosquejo muestra en qué dirección parece poder orientarse un análisis que tenga en cuenta la productividad del texto. Mucho más que tomar del lingüista, le plantea problemas. Sí, encuentra conceptos que son de su competencia, como la persona y su papel en la frase base, la representación, la relación entre la imagen y las palabras, las relaciones de metaforización; pero los encuentra ordenados según procedimientos de acoplamiento que no le son familiares, procedimientos que ponen en tela de juicio el papel del discurso en la construcción del mundo. Primera cuestión por resolver en una problemática del discurso: la del estatuto de la retórica, aparentemente atrapada entre los análisis sintácticos y semánticos; el favor que rodea actualmente las investigaciones sobre la retórica viene ciertamente de que la importancia de la interrogación propuesta se presiente. Segunda cuestión: la de la naturaleza de los campos de análisis retenidos; investigaciones como las que se refieren al fundamento sintáctico de la metáfora [17] serán en extremo preciosas por cuanto permitirán determinar cómo funciona este tipo de relación y replantear enteramente el problema del funcionamiento de la lengua. El lingüista se verá obligado a llevar a cabo análisis en extremo detallados en un campo determinado, pero al mismo tiempo a justificar las razones de sus opciones. Todo análisis de una realización sincrónica de lengua se inscribirá en una epistemología y, así pues, en una historia.

Conclusión: lo que se ha presentado aquí no es más, claro, que una interpretación que aspira a especificar los campos de la linguística con relación a lo que uno se imagina de la historia. Lo que se espera es que los historiadores, por su parte, hablen. Se ha querido mostrar, en efecto, que el esfuerzo del lingüista es un esfuerzo paradójico en la medida en que su ciencia se ve obstruida por toda especie de con-

17. Ver varios artículos de «Langue française», n.º 11 (1971), *Syntaxe transformationnelle du français.*

ceptos y esquemas tomados de otros campos, pero que al mismo tiempo no se define más que por oposición a las demás ciencias.

Parece, no obstante, que en la difícil empresa que tiende a repartir los papeles de la ciencia y las ideologías, la lingüística se encuentra en un punto central: de un lado, en la lengua, se entrecruzan los rasgos de organización de un instrumento social de comunicación; de otro, en cada lenguaje está el lugar, para todo hablante, en que recrear el mundo y endosarse todas sus representaciones teóricas e ideológicas. Lo desconcertante está en que la lingüística deba su auge a métodos de formalización y, en particular, a los de la lógica formal de los que se ve llevada a compartir su suerte paradójica: una y otra aspiran a una poderosa fuerza de inclusión y, no obstante, se despliegan como actividad vacía apenas capaz de volverse sobre sí misma. La lógica formal aún encuentra una realización práctica en el lenguaje de las máquinas; pero hace tiempo ya que la lingüística ha tenido que abandonar esta pretensión (en traducción automática, por ejemplo) para acantonarse en la documentación automática. La gramática tradicional entraba de cabo a cabo en un pragmática social de la que derivaba toda su fuerza: daba a las clases dominantes instrumentos de dominación a nivel de lo que Althusser llamó los «aparatos ideológicos de Estado».[18] Esta perspectiva es en la actualidad en extremo flotante, o, por lo menos, de difícil identificación. De ahí la explosión centrífuga de la teoría, actualmente.

Pero crisis que crea, produce e instruye. De un lado, análisis de los mecanismos: lo que hace que una frase funcione o no funcione, los modelos hipotéticos que de la misma se proponen; uno vislubra, por así decir, la constitución de nuestro poder simbólico. De otro, por la instalación de la retórica en la gramática, y la repartición de los planos de elocución que sigue, un mejor conocimiento de lo que es la situación de un locutor que produce un discurso, de lo que es el desarrollo de una práctica; aquí se instala el papel privilegiado de esta instancia mediadora que es el discurso de la epistemología lingüística, situando con relación a la problemática contemporánea la distancia de la teoría y de la ideología. Este impulso profundo, por balbuciente que llegue a ser, no puede, creemos, dejar indiferente al historiador:

18. Louis ALTHUSSER, *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, «La Pensée» (junio 1970).

salido del análisis de las ideas y las cosas que suele ser su suerte, podría instalarse más sólidamente en la de la palabras y las cosas.[19]

19. Este artículo fue redactado en 1972. Desde esta fecha, se han consagrado importantes trabajos a las relaciones de la lingüística y la historia. Se hallarán referencias en: Régine ROFIN, *Histoire et Linguistique*. Col. «Linguistique». París, A. Colin, 1973.

Le Changement linguistique, ed. S. Lecointre y J. Le Galliot, «Langages», n.º 32 (dic. 1973). París, Didier-Larousse.

El libro. Un cambio de perspectiva

por Roger Chartier y Daniel Roche

En la historia del libro, los progresos de la metodología cuantitativa han implicado nuevas perspectivas. La medida se ha instalado en estas dos maneras de abordar el impreso: como mercancía producida en el comercio y el beneficio; como signo cultural, soporte de un sentido transmitido por la imagen o el texto. Del análisis económico han tomado los historiadores del libro un vocabulario, utillaje conceptual, métodos estadísticos. Evaluar la producción supone la elaboración de series; apreciar la circulación, la reconstitución de redes y volúmenes de intercambios. Por lo demás, una historia literaria ligada a las grandes obras y por ende conducida a considerar el libro como portador de la novedad estética o intelectual, ha sido reemplazada por la ambición un tanto prometeica de captar lo que una sociedad entera escribe o lee. A partir de entonces, el libro no es ya sólo esta arma privilegiada de combate de los humanistas o de las Luces, sino también el espejo de arcaísmos de un tiempo. Contar no es, por otro lado, un proyecto reciente: desde principios del siglo, la crítica lansoniana esperaba hallar en la cifra la solución del problema de las influencias, ora fuesen las de su época sobre el escritor o la de la obra sobre su público. Pero contar ha tomado hoy otro significado: situar, frente al historiador, en un campo homogéneo sin jerarquización ni exclusiva, todos los discursos que en un momento dado se convierten en libros. Puesta en tela de juicio por los trabajos de semántica y sociología cultural, la historia del libro ha quedado finalmente envuelta en la explosión de la noción de objeto literario.

Otra solicitación le viene de la bibliografía material, que ha transformado en objeto de indagación científica todo cuanto, la superficie del libro, retenía antaño la pasión del bibliófilo. Negándose a leer el sentido por no tomar en cuenta más

que las marcas, la «new bibliography» no ha dejado de ser menos fértil para quien quiera tomar el impreso dentro la trama de la historia social. El rodeo por la erudición técnica no es sólo cuestión de especialista, sea coleccionista, librero o bibliotecario, sino fuente de conocimientos nuevos en cuanto a la edición y a la circulación de los productos de cultura.

Sensible a esas múltiples llamadas, la historia del libro que se figuraba, no obstante, tener bien definidos su objeto y sus procedimientos, se ha visto profundamente alterada, cuando menos en Francia, los Países Bajos y los países anglosajones, mientras Alemania sigue siendo un conservatorio erudito de la ciencia bibliográfica. Es el balance de esta aventura, tan apasionante para el historiador de las sociedades como para el de lo mental colectivo, lo que quisiéramos evocar, centrando nuestro trabajo en estos siglos de la conquista del libro que son el XVII y el XVIII.[1]

Esta conquista está ante todo inscrita en un espacio. El siglo XVII, en sus principios, ve sucesivamente el retroceso de la imprenta italiana en los mercados de la Europa septentrional y la ruptura de los circuitos que hacían de Amberes y de las ciudades alemanas hogares activos de producción e intercambio de libros. El relevo, lo toma la edición protestante: Leiden y Amsterdam; después de las precoces audacias de los Elzévir, establecen su triunfo en la segunda mitad del siglo XVII,[2] los libreros ginebrinos y las sociedades tipográficas helvéticas se apoderan, al siglo siguiente, del mercado de las Luces. Este auge de las localidades reformadas es, al mismo tiempo, la del libro civil, a menudo contrahecho y a veces prohibido; encuentra su apogeo en la actividad de los Cramer, editores fieles de Voltaire,[3] o en la de la sociedad tipográfica de Neuchâtel, que extiende a Europa entera su red comercial. En el siglo XVIII, tenemos una clara división entre dos Europas del libro: el mundo mediterráneo, especialmente ibérico, en el que la edición es demasiado débil

1. Para el siglo XVI remitimos al libro pionero y clásico de L. Febvre y H.-J. Martin, *L'Apparition du livre*. París, Évolution de l'Humanité, 1957.

2. H.-J. Martin, *Livre pouvoirs et société à Paris au XVIIe siècle (1598-1701)*. Ginebra, Droz, 1969, pp. 303-326 y 591-593, lámina XX, mapas núms. 1-2; I. H. van Eeghen, *De Amsterdamse Boekhandel, 1680-1725*, t. I. Amsterdam, 1960. (Correspondencia del librero J.-B. Leclerc.)

3. B. Gagnebin, *La diffusion clandestine des œuvres de Voltaire par les soins des frères Cramer*, en *Actes du Ve Colloque de la Société française de littérature comparée*. Lión, mayo 1962. Imprenta, comercio y literatura, París, Les Belles Lettres, 1965, pp. 119-132.

para satisfacer las necesidades religiosas y universitarias, y esta Europa, a un tiempo bátava, francesa y suiza, que proporciona al Mediodía sus lecturas.[4]

Permanencia de los intercambios, pues, pero al mismo tiempo repliegue en los cuadros nacionales. En todas partes de la Europa moderna progresan las lenguas vernáculas.[5] La imprenta parisina, en el siglo XVII, asegura el triunfo del francés: a mediados de siglo aún un cuarto de los libros impresos son en latín, pero en los años 1660 ya tenemos un uno por diez.[6] La conquista del alemán, no por más tardía es menos neta. Los libros puestos en venta en las ferias alemanas revelan a principios del siglo XVII una relación de 2 a 1 a favor del latín, luego una igualdad en el decenio de 1680, después una preponderancia definitiva cada vez mejor afirmada en la lengua nacional (en 1765, 1 100 títulos en alemán contra 200 en latín).[7] La lección es idéntica, incluso en esta frontera de cristiandad que es la Hungría real en que, desde mediados del siglo XVII, el húngaro suplanta al latín en las obras de teología.[8] Librerías y bibliotecas confirman esta conclusión, pues los productos de la edición nacional dominan netamente. En 1770, el librero lionés Bruyset propone 5 000 títulos a su clientela, 63 % impresos en Francia; [9] al año siguiente, inventario de 3 400 volúmenes poseídos por Dortous de Mairan, secretario perpetuo de la Academia de las Ciencias; 62 % son ediciones francesas.[10] El espacio cultural del erudito parisino es tan nacional como el del librero de provincias. Inversamente, incluso en tierras anexionadas del reino, el libro francés tropieza con las resistencias del alemán: cuando en

4. El librero parisino Antoine Boudet nota en 1763: «España con relación a los libros, como se sabe, se halla con relación a todas las producciones y fábricas, es aprovisionada especialmente por el extranjero. Los libros en latín e incluso en castellano (unos y otros casi todos de teología y derecho) le vienen de Italia, Suiza, Ginebra y Lión» (B. N. mss. F.F. 22130, f.° 44).

5. P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières*. París, Arthaud, 1971, pp. 141-152 y 279-280.

6. H.-J. Martin, *op. cit.*, l. III.

7. F. Kapp, *Geschichte des Deutschen Buchhandels*, t. I. Leipzig, 1886, gráf. 1.

8. J. Bérenger, *Latin et langues vernaculaires dans la Hongrie du XVIII[e] siècle*, «Revue historique» (julio-sept. 1969), pp. 5-28.

9. B. M. Lión 371371, t. XV, catálogo de los libros que se hallan en Jean-Marie Bruyset, impresor-librero, calle Saint-Dominique, 1770.

10. D. Roche, *Un savant et sa bibliothèque au XVIII[e] siècle: les livres de Dortous de Mairan, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, membre de l'académie de Béziers*, «Dix-huitième siècle», n.° 1 (1969), pp. 47-88.

1786, en Estrasburgo, la Cámara de Lectura Treitlinger crea una biblioteca de préstamo, propone a los lectores más libros en alemán que en francés.[11] La República de las Letras existe pero quizá como compensación de esta fragmentación de las culturas que revela el mercado del libro.

A escala del reino de Francia, el espacio del libro subraya la preponderancia de la capital. Complejos son los motivos que, a partir de los años 1660, atrofian poco a poco la edición provincial. Las exigencias de la centralización se entrecruzan con la recesión económica, la construcción de un servicio cultural a gloria de la monarquía, la esperanza de una mejor política del libro. La promoción parisina se lee a un tiempo en la limitación del número de talleres y en la concentración de los privilegios de imprimir. La comparación de las encuestas de 1701 y 1777 atestigua con fuerza la reducción del número total de las imprentas: en París, el número de las oficinas pasa de 51 (en 1666 era de 79) a 36, en Lión de 30 a 12, en Rouen de 28 a 10.[12] Pero, paralelamente a este retroceso general, y eso es lo que le da sentido, la política del poder en materia de permisos asegura la primacía de algunos editores poderosos de París. Desde fines del siglo XVII el dominio público del libro desaparece y todo se convierte en privilegios o continuaciones de privilegios. Es sólo con los decretos de agosto 1777 que se encuentra algo batido el monopolio que los parisinos habían fortificado, a cobijo del reglamento de 1723 y del decreto de 1744.[13] Lanzados a la conquista del mercado nacional,[14] los empresarios de la capital suscitan las reacciones de la provincia. La queja es el terreno común de todos los impresores del reino,[15] pero algunos buscan exhibi-

11. F. L. FORD, *Strasbourg in Transition 1648-1789*. Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1958, p. 197. El catálogo Treitlinger propone 514 libros en alemán, 413 en francés, 23 en inglés y 11 en italiano.

12. Sobre esta evolución: H.-J. MARTION *op. cit.*, pp. 672-722; B.N., mss. F.F. Neuv. Adq., 399-400, estado de la librería de Francia bajo el canciller de Pontchartrain (sobre este trabajo, C. LANETTE-CLAVERIE, *La librairie française en 1700*, «Revue française d'histoire du livre», n.° 3 [1972], pp. 3-43); B.N. mss. F.F. 22832, estado de la imprenta en 1777.

13. J. BRANCOLINI y M.-T. BOUYSSY, *La vie provinciale du livre à la fin de l'Ancien Régime*, en *Livre et société dans la France du XVIII[e] siècle. II.* París-La Haya, Mouton, 1970, pp. 1-37.

14. La comparación entre las cartas de los deudores de Jean Libet en 1636 y de Frédéric Léonard en 1706 (H. J. MARTIN, *op. cit.*, cartas números 5 y 8) ilustra esta ampliación de la movilidad del libro parisino.

15. Múltiples ejemplos en L. TRENARD, *Comerce et culture. Le livre à Lyon au XVIII[e] siècle.* Lión, Album du Crocodile, 1953, y *Sociología del libro en Francia* (1750-1789), *Actes du V[e] Colloque de la Société*

ciones más eficaces en el contrahecho y la actividad mercantil. El ejemplo de Lión es al respecto típico: productora activa de contrahechos parisinos a fines del XVII,[16] la librería lionesa orienta al siglo siguiente su actividad hacia el comercio de redistribución y de intercambio. Poco interesados por las posibilidades de reedición ofrecidas en 1777, los lioneses prefieren buscar en el envío hacia el Mediodía mediterráneo de libros sacados de París o de la Europa del Norte, una salida a un declive que parece irremediable.[17]

El libro, en cuanto mercancía producida, intercambiada o vendida, no escapa al flujo de la coyuntura. El desarrollo de la edición es un hecho común en toda Europa del que se pueden tomar dos medidas a partir de los ejemplos holandeses y polacos. En la edición neerlandesa en lengua nacional, el número de volúmenes, de por lo menos a un florín, impresos cada año revela un crecimiento lento, pero regular, en el siglo XVII, y luego un auge rápido en el siglo siguiente: 150 títulos de promedio a partir de 1660, más de 450 a mediados del siglo XVIII, más de 800 en el decenio de 1770.[18] En Polonia la evolución es más tardía, pero igualmente brillante en el siglo XVIII: el número global de los libros editados se triplica entre 1700 y 1780, y el promedio de los años 1781-1700 no se repetirá hasta 1840.[19] Más, seducidos por los modelos del análisis económico, los historiadores franceses han querido establecer los ciclos que, de fines del siglo XVI a principios del XIX, ritman el crecimiento de la producción nacional. Empresa difícil que plantea de buenas a primeras el problema de

---

française de littérature comparée, op. cit., pp. 145-148; J. QUENIGRT, *L'Imprimérie et la librairie à Rouen au XVIIIe siècle.* París, Klincksieck, 1969, pp. 59-70.

16. G. PARGUEZ, *Essai sur l'origine d'éditions clandestines de la fin du XVIIIe siècle*, en «Nouvelles Études Lyonnaises». Ginebra, Droz, 1969, pp. 93-130.

17. R. CHARTIER, *Livre et espace: circuits commerciaux et géographie culturelle de la librairie lyonnaise au XVIIIe siècle*, «Revue française d'histoire du livre», n.os 1-2 (1971) pp. 77-108.

18. Y. Z. DUBOSQ, *Le livre français et son commerce en Hollande de 1750 à 1780. Amsterdam*, 1925 (cifras de la producción neerlandesa en lengua nacional, pp. 41-42).

19. M. CZARNOWSKA, *Ilosciowy rozwoj polskiego ruchu wydawniczego 1501-1965* («El desarrollo cuantitativo de las ediciones polacas 1501-1965»). Varsovia, 1967; T. LEPOWSKI, *Polska Narodziny Novoczenesgo Narodu 1764-1870* («Polonia. Nacimiento de la nación contemporánea»). Varsovia, 1967, p. 480; E. ROSTWOROWSKI, *La France de Louis XV et la Pologne politique, langues, livres*, en «Acta Poloniae Historica» t. XXII (1970), p. 84.

la elección de un corpus. Hay dos posibles: los registros de la administración de la Librería (ya sean los de los diferentes permisos o del depósito legal), y las bibliografías de la producción conservada. En un caso y otro, la incertidumbre se insinúa en el corazón de la estadística. La producción conservada no puede dar más que un reflejo deformado de la producción real en la medida en que la supervivencia del libro antiguo parece obedecer a leyes que privilegian, por ejemplo, el *in-folio* latino a costas del pequeño formato en francés; las demandas de permisos atestiguan un deseo de edición, no la realidad de la impresión, no permiten alcanzar los tirajes y sobre todo no dan ninguna pista sobre los libros clandestinos o simplemente tolerados que circulan a través del reino.[20] La discontinuidad o las lagunas del material, muy sensibles en el estudio de un solo taller o de fluctuaciones breves, no prohíben, empero, distinguir las fases mayores de los movimientos de larga duración.

El siglo XVII, *observado a partir de la producción parisina* conservada, empalma con un tiempo de auge, extendido de 1601 a 1643, pero sobre todo neto después de 1635, una crisis violenta marcada por una caída brutalísima hasta 1650 y una recuperación difícil en los quince años posteriores; el final del siglo supera el nivel de los años 1640, pero la curva, lejos de despegar, traduce con su descenso un malestar persistente.[21] Pues si el número de libros impresos aumenta con el siglo, los ritmos de producción concuerdan más o menos con la coyuntura manufacturera de Francia del Norte: un alza heredada del siglo anterior y prolongada tardíamente, una alteración de la coyuntura a mediados de siglo, una recesión hasta principios del siglo XVIII.

Después de 1700, la coyuntura del libro se perfila a la inversa de la de los precios: alza de la producción, hasta 1730 más o menos, rastreo de 1730 a 1770, alza una vez más de

20. Una crítica pertinente de las fuentes utilizadas por la historia cuantitativa del libro la ha llevado a cabo J.-F. GILMONT, *Livre, bibliobibliographie et statistique. A propos d'une étude récente,* «Revue d'histoire ecclésiastique» vol. LXV (1970) pp. 797-816 (el autor analiza la supervivencia en 240 bibliotecas de un libro del siglo XVI. *Le Martyrologe* de Jean Crespin, editado 18 veces entre 1554 y 1619); y R. DARNTON, *Reading, Writing and Publishing in Eighteenth Century France: a Case Study in the Sociology of Literature,* «Daedalus» Historical Studies Today (invierno 1971) pp. 214-256, sobre todo, pp. 219-221.
21. H.-J. MARTIN, *op. cit.,* l. I.

1770 a 1820.[22] No vemos ahí, claro, el esquema labroussiano de un empuje de prosperidad iniciado en 1730, luego roto por el reflujo intercíclico del decenio de 1770; ¿pero hay que dar cuenta de esta diferencia con una contrariedad tendencial que opondría producción del impreso a movimientos de precios agrícolas?[23] En cualquier caso, a fines del Antiguo Régimen algunas convergencias aparecen, ya que una crisis de la edición parece acompañar la crisis de la economía francesa.[24] Los edictos de Vergennes de junio de 1783, que obligan a que todos los paquetes de libros entrados del extranjero sean visitados únicamente por la Cámara Sindical de París, cualquiera que sea su destino, pueden haber alcanzado, en efecto, no sólo el comercio clandestino sino también el tráfico legal de intercambios y, por lo tanto, la producción. Lo vemos en este ejemplo, el libro tomado como mercancía obedece a solicitaciones múltiples en que la política ocupa su parte; de ahí una coyuntura que puede ser relativamente independiente con relación al movimiento económico de la época moderna; tendencias mayores en una serie demasiado fina de ciclos decenales. La ambición serial es legítima para la historia del libro, pero tiene que mantenerse lúcida, por cuanto su material, por naturaleza, no afecta más que una parte de la realidad pasada, y que sus resultados no pueden reducirse mecánicamente sólo al determinismo económico.

La evolución temática de la producción impresa, construida a partir de los títulos de obras, permite reencontrar, en un cuadro nacional, el caminar de una cultura. En este dominio de la investigación, el avance francés permite ya perfilar la imaginaria «librería» del reino, de Enrique VI a Luis XVIII.[25] El libro religioso constituye su base fundamen-

22. R. ESTIVALS, *La Statistique bibliographique de la France sous la monarchie au XVIIIe siècle.* París-La Haya, Mouton, 1965, l. VI, VI bis, XIII y XIII bis, pp. 409-412.

23. R. ESTIVALS, *La production des livres dans les dernières années de l'Ancien Régime,* en *Actes du VC^e Congrès national des sociétés savantes.* Niza, 1965, sección de historia moderna y contemporánea. París, Biblioteca Nacional, 1966, pp. 11-54 bis, en particular, 38-42.

24. Es la hipótesis sugerida por R. DARNTON, *art. cit. pp.* 231-238: *«far from flourishing as a result of virtual freedom of the press, as is usually maintained, French publishing underwent a severe crisis on the eve of the Revolution»,* p. 237.

25. La evolución temática de la producción se dibuja a partir de H. J. MARTIN, *op. cit.,* y F. FURET, *La* «librairie» *du royaume de France au XVIIIe siècle. Livre et société dans la France du XVIIIe siècle* I, París-La Haya, Mouton, 1965, pp. 3-32.

tal, pero los equilibrios internos a la categoría se modifican al ritmo de la reforma católica. La «invasión mística» de la primera mitad del siglo se nutre de una literatura de oración y espiritualidad, primero mediterránea y regular, francesa luego; no es, empero, hasta después de 1660 que el libro de religión crece hasta proporcionar casi la mitad de la producción parisina. Este alto nivel de fines de siglo traduce la difusión en profundidad del hecho tridentito, y hasta el primer tercio del XVIII, una auténtica «invasión devota» encomienda en la librería las guías espirituales de una Francia religiosa que no se confunde ya sólo con las élites urbanas, sino que se descubre país de misión. El triunfo del pequeño formato en lengua vulgar asegura la promoción de un nuevo tipo de comunicación con lo sacro que mantiene la literatura de devoción, de fuerte impregnación jansenista, de principios del siglo XVIII. La crisis de la conciencia europea no tiene gran efecto sobre la producción católica de masas (más del tercio de la edición francesa a fines de los años 1720); completamente a la inversa, el tiempo largo de la reforma religiosa se anexiona el alba de las Luces. El regreso viene más tarde, lento pero regular: todavía un cuarto de la producción a mediados de siglo, menos del 10 % hacia 1785. Disminución sensible, pero que concuerda con la cronología de la descristianización que propone el ejemplo provenzal. La anemia de las cofradías de penitentes, abandonadas por sus notables, así como la caída de las demandas de misas en los testamentos,[26] clarifican este receso de lo religioso que la producción del libro invita quizás a leer en términos de laicización.

En efecto, como por compensación, el siglo XVIII ve el crecimiento de las ciencias y las artes, categoría por curiosidades múltiples pero cuyo tema unificante es la relación del hombre con el mundo natural o social. El nivel se había quedado estancado y bajo en el curso del siglo XVII en la medida en que la revolución científica, al proponerse descifrar un mundo ahora escrito en lenguaje matemático, no se encarnó en absoluto en un rebrote de la edición. Ocasión para nosotros para reflexionar sobre el significado de lo cuantitativo; impotente para dar vestigios sobre la invención o la ruptura, casi siempre marginales y minoritarias, no nos in-

26. M. AGULHON, *Pénitents et franc-maçons de l'Ancienne Provence.* París, Fayard, 1968, pp. 139-160, y M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments.* París, Plon, 1973.

forma con seguridad más que sobre la innovación aceptada. Es en este sentido que la curva del XVIII es pertinente: el crecimiento de todas las componentes de las ciencias y las artes es signo de una ambición enciclopédica tendida hacia el inventario clasificante y la dominación de un universo desacralizado.

Al lado de este gran movimiento de intercambio entre la teología y las ciencias y artes, etapa en los dos siglos de permanencias cuantitativas: el derecho, la historia, la literatura. Instrumento privilegiado en la definición de una historia nacional que se busca a través la propaganda monárquica, la erudición maurista y las nostalgias nobiliarias, el libro al tiempo mismo mantiene los triunfos de la estética clásica. Únicamente el refugio de los permisos tácitos permitirá a la novela romper esa tiranía. Adentrándose en el bosque de los títulos, el historiador del libro no se propone poner en duda las conclusiones de la historia de la literatura, de la filosofía o de las ciencias, sino que piensa poder ponderar, quizá, más justamente a nivel de las difusiones, los dominantes culturales. Situado en el alma de la relación entre la creación intelectual y las posibilidades de su vulgarización mide mejor que nada las resistencias y puede fechar más netamente los abandonos y las penetraciones.

Las evoluciones culturales encontradas en todas partes son, sobre todo, las de la producción parisina, puesto que desde el colbertismo la capital concentra lo esencial de la actividad impresora. No carece, empero, de interés conocer lo que proporciona a los lectores esta modesta edición provincial que se aprovecha de los permisos tácitos concedidos *in situ* (cuando menos, éste es el caso en Rouen en donde el primer presidente del Parlamento es un protector esencial), antes de poder, con los editores de 1777, ampararse de los libros caídos en el dominio público, los privilegios de librería encontrándose limitados a la vida del autor.[27] El horizonte de esta producción es esencialmente religioso y local. Manuales de devoción, libros de horas, obras litúrgicas de la diócesis ocupan una preponderancia clara: su parte en la producción ruanesa es siempre superior a la que ocupan en la producción parisina y, de 1778 a 1789, forman casi los dos tercios de las reediciones con permiso simple. El resto cuen-

27. Sobre los retrasos provinciales en materia de edición, J. QUENIART, *op. cit.*, pp. 107-124 y 125-135, y J. BRANCOLINI y M.-T. BOUYSSY, *art. cit.*

la poco, repartido entre tratados de derecho provincial, almanaques de ciudad o novelas baratas. La provincia acusa su retraso y el declive cuantitativo confina al arcaísmo devoto o a la utilidad urbana los libros que imprime .

Para encontrar la innovación, ¿importa volverse hacia este segundo mundo de la edición que es la producción clandestina? Para empezar, la distinción se impone entre libros contrahechos y libros prohibidos, aun cuando estén bajo persecución policial. El contrahecho es una defensa económica contra el monopolio parisino y no hace más que recoger los títulos privilegiados, mientras que la circulación del libro prohibido puede modificar los equilibrios culturales restituidos a partir de la producción conservada o de los registros muy oficiales de la Librería. En este campo, las certezas son aún poco seguras y la búsqueda no hace más que empezar.[28] Una geografía sumaria de la edición clandestina permite reconocer la emergencia precoz de las Provincias Unidas a través de la libelística antifrancesa, la actividad del Condado, de todos modos más interesado por los contrahechos que por la impresión de libros subversivos,[29] la irradiación europea de las grandes librerías o de las sociedades tipográficas helvéticas. A fines del XVII y hasta el primer tercio del XVIII, dominan en esta circulación clandestina las impresiones religiosas, reformadas o jansenistas. Entre las obras prohibidas secuestradas en París entre 1678 y 1701, el 62 % son libros de religión, exposiciones doctrinales o textos de controversia, tanto protestantes como jansenistas, el 18 % son obras literarias, el 12 % libelos o libros políticos, el 6 % relatos de historia.[30] La lección que proporcionan los secuestros languedocianos es totalmente idéntica y las ferias de Bèlcaire (Beaucaire) serán durante todo el siglo un centro activo de distribución de la literatura protestante.[31] De todos modos a escala del reino, los caracteres del libro prohibido

28. El libro clásico de J. P. BELIN, *Le Commerce des libres prohibés à Paris de 1750 à 1789.* París 1913, todavía no ha sido superado.

29. R. MOULINAS, *L'Imprimerie, la librairie et la presse à Avignon au XVIIIe siècle.* (Ejemplar dactilografiado, 1971), y *Une famille d'imprimeurs-libraires avignonnais au XVIIIe siècle: les Delorme,* «Revue française d'histoire du livre», n.º 3 (1972) pp. 46-78.

30. Según A. SAUVY, *Livres saisis à Paris entre 1678 et 1701.* Archivos Internacionales de Historia de las Ideas. La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, notable edición crítica del manuscrito 21743 del F. F. de la B. N.

31. M. VENTRE, *L'Imprimerie et la librairie en Languedoc au dernier siècle de l'Ancien Régime, 1700-1789.* París-La Haya, Mouton, 1958, pp. 269-278.

parecen modificarse hacia 1750. La oferta no se mantiene inactiva: por ejemplo, la Sociedad Tipográfica de Neuchâtel, que está en relación con numerosísimos libreros franceses, propone en sus catálogos manuscritos, bajo el mismo título de «libros filosóficos», tanto los combates de la razón como las voluptades de lo imaginario.[32] La clientela parece que reaccione puesto que los secuestros practicados en Lorena en la segunda mitad del siglo confiscan la biblioteca erótica al mismo tiempo que la literatura de las Luces.[33] Los circuitos de difusión son complejos para conducir esos libros prohibidos de la imprenta extranjera hasta los grandes depósitos próximos a París o Lión, y de ahí, en las balas de los portadores, a los coches de los libreros forasteros o las trastiendas de las librerías de las ciudades. Toda una sociedad de figuras pintorescas vive de este comercio prohibido; entre centenares de otros, Réguillat, librero lionés destituido en 1767; Jean-Baptiste Leclerc, capturado el mismo año en Nancy por D'Hémery y encerrado ocho meses en la Bastilla; Noël Gille, arrestado en 1774 en Montargis tras su mostrador. Más allá de la anécdota, el juego cultural tiene su importancia, sobre todo en el siglo XVIII: apenas es posible, en efecto, pretender captar todas las lecturas de una sociedad a través de la producción autorizada. Los testigos literarios abundan para poner en guardia, pero hasta entonces la historia del libro no ha podido anexionar en sus conquistas cuantitativas la circulación clandestina, y el peso de lo prohibido con relación al permiso sigue aún desconocido. La búsqueda es difícil pero posible en los dos cabos de la cadena: en los fondos de librerías e impresores extranjeros cuando pueden entregar los volúmenes de producción, los destinos y los temas de los libros prohibidos;[34] en los archivos de la Basti-

32. R. DARNTON, *art. cité*, pp. 238-239. Encontramos, por ejemplo, en el mismo catálogo manuscrito: *Vénus dans le cloître ou la Religieuse en chemise*, figuras; *Système de la Nature*, 8.°, 2 vols.; *La Fille de joie*, 8.°, figuras; *Contrat social* de Jean-Jacques ROUSSEAU, 12.°

33. A. RONSIN, *La Lorraine et le commerce international du livre au XVIIIe siècle, La Lorraine dans l'Europe des Lumières*, en Actas del Coloquio organizado por la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Nancy (Nancy 24-27 octubre 1967), «Annales de l'Est», memoria, n.° 34 (1968), pp. 138-175, en particular, pp. 161-166.

34. Puede señalarse el trabajo llevado a cabo actualmente por R. DARNTON sobre los fondos de la Sociedad Tipográfica de Neuchâtel cuyos excepcionales archivos son descritos por J. RYCHNER, *Les Archives de la Société typographique de Neuchâtel*, «Le Musée neuchâtelais», n.° 3 (1969).

lla en donde a veces se detecta la clientela de los malhadados.[35]

El inventario de los títulos no adquiere, empero, su pleno sentido más que si se le puede arraigar en un conocimiento seguro de la sociedad de lectores. La historia del libro, a la escucha de la sociología cultural, se esforzó por reconocer los límites de difusión del impreso, y por perfilar unos tipos intelectuales en función de las lecturas supuestas. Aquí hay que ir con cuidado, ya que todo libro poseído no es forzosamente leído, e, inversamente, la lectura no implica la compra por cuanto el acceso al libro puede hacerse por vía de comercio de librería, pero también por la biblioteca pública. A la altura de 1764, los trabajos de Sartine dan un mapa de talleres de Francia.[36] En él puede leerse una fuerte implantación en las ciudades de parlamento, de universidad o colegio; los huecos sensibles de las regiones montañosas y las costas; los retrasos de una Francia meridional en que la mitad de las sedes episcopales y de ciudades con tribunal están desprovistas de librero. La tienda no es, por lo demás, el único medio de venta del libro y los mercaderes forasteros aseguran su difusión en los pueblos y aldeas que no los poseen y cabe las casas señoriales. Es, pues, poco lícito identificar como a menudo se hace literatura vendida por portadores y literatura popular; la clientela de los mercados ambulantes, captada a ejemplo de Noël Gille, está formada por oficiales civiles, gente de leyes, médicos, muchos eclesiásticos y algunos nobles.[37]

35. J.-P. Belin, *op. cit.*, pp. 100-104 (ejemplos de Pasteloup y de la viuda Stockdorff de Estrasburgo).

36. F. de Dainville, *De hoy a ayer. La geografía del libro en Francia de 1764 à 1945*, «Le Courrier graphique» (enero 1951), pp. 43-52, y (marzo), pp. 33-36. Se encontrará en este artículo una carta de los libreros hecha a partir del trabajo de Sartine de 1764 (B. N. Mss. F. F. 22184 y 22185).

37. A. Sauvy, *Noël Gille dit la Pistole «marchand foirain libraire roulant par la France»*, «Bulletin des bibliothèques de France» (mayo 1967), pp. 177-190, en particular pp. 184-185; ver asimismo el bulto de este buhonero de principios del siglo XVII guarnecido por el *Almanach pour l'an 1622. P. Delarivey jeune Troyen astrologue, La Prise de la Rochelle*, ed. en Rouen el año 1632, el *Edict du Roy pour les monnoies*, el *Advis donné pour la réformation des pretzs.* Normandie anné 1623, *La Prise de Clairdan par Mgr le duc d'Elbeuf;* nuestro hombre tiene también en la mano *La Fuite du compte de Mansfeld et de l'évéque d'Alberstald en Hollande*, año 1623, y tiene en su sombrero *La Réception du prince de Galle en Espagne*, año 1623, cuadro del Museo de Louvre en depósito en el Museo de las Artes y Tradiciones populares, El libro, Biblioteca Nacional, 1972, n.° 716 del catálago.

Pero en las grandes ciudades, la biblioteca pública permite otro contacto con el libro. Leyendo la Francia literaria de 1784, 17 ciudades además de París poseen un equipamiento cultural semejante (y la cifra seguramente es parcial).[38] En la capital, de 18 bibliotecas públicas, 4 son poseídas por cuerpos urbanos o universitarios (la ciudad, los abogados, la universidad, la escuela de medicina), 4 son funciones de mecenazgo real y aristocrático, y 10 son bibliotecas religiosas. En provincias, la dominante eclesiástica es aún más neta, 20 bibliotecas de 29 son gestionadas por un cabildo, un colegio o un monasterio, por lo general benedictino; 6 están ligadas a una academia o sociedad literaria; 2 a una facultad; una sola es puramente municipal. En Orleans tenemos que 30.000 volúmenes están a disposición de los lectores, en Tolosa cerca de 50.000, en Nantes más de 10.000. Estas dimensiones no dejan de hacer soñar en el fasto rococó de algunas grandes bibliotecas colectivas, públicas o no, como la construida por F. J. Holzinger, para el monasterio bávaro de Metten. El servicio cultural asumido por el clero sigue siendo una gran constante de la Europa de la Aufklärung.

La oferta del librero y la biblioteca pública, tal cual la revelan algunos catálogos provinciales del siglo XVIII, sigue, pero con cierto desfase neto, las evoluciones de la producción. Para los fondos de librería, los criterios mayores de estas reticencias son la escasa amplitud del auge de las ciencias y artes (rarísimos son los catálogos de Rouen o Lión en que la categoría supere el cuarto del total), y sobre todo la parte arrolladora del libro religioso hasta fines del siglo: casi 30 % en el catálogo del lionés Bruyset, en 1770,[39] 47,5 % en el de Briquet en 1782 en Châlons-sur-Marne,[40] 35 % en la tienda de Jeanne y Anne Ferrand en Rouen en 1789,[41] cuando la teología constituye menos del 10 % de permisos públicos de los años 80. La presión de una demanda local que, en su masa, es religiosa, escolar y práctica, es evidentemente harto sensible para poblar los estantes con los usuales de lo cotidiano más que con las novedades parisinas. El contenido de las bibliotecas públicas depende, estrechamente, por su parte, de su modo de constitución: hay, por ejemplo,

38. «La France littéraire» (1784), Slatkin Reprints, pp. 451-479.
39. R. CHARTIER, *art. cit.*, p. 101.
40. D. ROCHE, *La diffusion des Lumières. Un exemple: l'Académie de Châlons-sur-Marne*, «Annales» (1964), pp. 887-922, en particular, pp. 919-922, y cuadro III.
41. J. QUENIART, *op. cit.*, pp. 138-146 y fig. 5.

un largo trecho entre los catálogos de las grandes instituciones religiosas y la biblioteca de la academia de Lión, cuyo equilibrio traduce sobre todo el gusto de su fundador, Adamoli, por la historia natural, las ciencias auxiliares de la historia y la poesía.[42]

Con el gesto de la compra o de colocación en la biblioteca privada, el hombre de cultura confiesa, sin duda, intereses intelectuales, pero también un conjunto de motivaciones que transfiguran la posesión del impreso. El papel iconográfico que el artista asigna al libro pintado tal vez sea una vía de aproximación para revelar lo que el objeto cultural evoca. A menudo es el atributo obligado que una conciencia de historia asocia, para subrayar bien sus lecciones, al gran retrato religioso (*San Jerónimo,* de Carpaccio, Uffizi, Florencia), o humanista (*Erasmo,* de Quentin Metsys, Galleria Nazionale, Roma). Pero en el retrato de un contemporáneo, tiene que decir, con otros signos, la superioridad social, que piensa justificarse por el saber (Jaco. Bar, retrato de *Luca Pacioli,* 1495, Museo di Capodimonte, Nápoles), la función (Rafael, retrato de *Tommaso Inghirami,* secretario y bibliotecario pontificio, Isabella Stewart Gardner Museum, Boston) o la riqueza. El libro permite un reconocimiento, puesto que el conjunto de los objetos en los que toma sitio remite de hecho a unas prácticas sociales que sitúan el individuo en el abanico de las condiciones. Símbolo de todos los poderes, puede también llevar la perversión de la Palabra (Berruguete, *Milagro de santo Domingo,* museo del Prado, en donde queman los libros heréticos mientras los del santo restan intactos), y las seducciones de las vanidades mundanas. Junto al cráneo y al espejo, está, con el juego de ajedrez, la guitarra y las monedas, lo que permite a los hombres que no han podido curar a la muerte no pensar más en ella (*Vanitas anónima,* museo del Louvre, y *Vanitas* de Herman van Steewijck, museo Lakental, de Leiden).

Con la pintura francesa del siglo XVIII se confieren al libro otros significados de uso o representación. A menudo aparece, cual compañero de intimidad, suscitando el ensueño romántico (P. A. Baudoin, *La Lecture*), o fortifica al alma en la adversidad (Hubert Robert, *Camille Desmoulins en prisión*). Esta inserción del libro en el universo familiar

42. R. CHARTIER, *L'Académie de Lyon au XVIIIe siècle. Étude de sociologie culturelle,* en «Nouvelles Études Lyonnaises». Ginebra, Droz, 1969, pp. 132-250, en particular, pp. 228-229.

existe desde los tiempos de la infancia, cuando es la pantalla entre la inocencia y el mundo, objeto iniciático que introduce en el saber (Fragonard, *El estudio*). En el comercio mundano, impone su presencia, porque da un centro a la vida de salón (De Troy, *La lectura de Molière,* 1728), o un decorado a los audaces galantes (De Troy, *La charretera,* 1724). Pero el siglo le reserva sobre todo llevar signos de poder: poder del conocimiento sobre un universo inventariado, por lo tanto dominado, poder de las ideas que pueden, si no cambiar al mundo, por lo menos reformar el Estado (Aved, el *Marqués de Mirabeau en su gabinete*). El poder no se concibe ya sin los volúmenes que encierran las reglas del buen gobierno o la memoria de los siglos (Madame Vigée-Lebrun, Charles-Alexandre de Calonne, 1784); las armas para dominar al mundo no son ya las de Marte, sino el libro con poder por excelencia, la *Enciclopedia* (Quentin de La Tour, Madame de Pompadour).[43]

Uno puede, primero, utilizar el contenido de las bibliotecas privadas como índice de las grietas culturales en el seno de la élite. Para el siglo XVII una hipótesis seductora quiere, a partir de sus lecturas, oponer espada y leyes, concebidas, no como dos sociedades, sino como dos tipos posibles de destino individual.[44] La biblioteca de la gente de leyes se construye en el mundo de la *auctoritas* y en el primado de la ética, mientras que la espada promueve frente a este humanismo de referencia los valores de la novación. Los gentilhombres, modestos lectores en la terminación del siglo XVI, acceden progresivamente, gracias a la acogida del pequeño formato al lado de los libros de prestigio, a las modas literarias, a las conquistas del cartesianismo, a los libros de ciencias. La nobleza de la espada se vuelve, al final del siglo, en portadora del ideal del hombre honrado, pero este modelo cultural se romperá en la circulación del libro de moral; las fidelidades de la gente de leyes, tales como pueden verse en las bibliotecas de los parlamentarios del siglo XVIII,[45]

43. El catálogo de la gran exposición londinense de 1968, *France in the Eighteenth Century,* constituye un corpus cómodo en que se hallarán reproducidos todos los cuadros citados en este párrafo (salvo el retrato de Mme. de Pompadour, por La Tour), n.os 312, 335, 298, 108, 106, 87, 168, 26.

44. H.-J. MARTIN, *op. cit.* análisis de 600 bibliotecas privadas repartidas igualmente en tres períodos: 1601-1641, pp. 472-551; 1642-1670, pp. 651-661; 1671-1700, pp. 922-958.

45. F. BLUCHE, *Les Magistrats du Parlement de Paris au XVIIIe siècle,* París, Belles Lettres, 1960, pp. 289-296.

siguen siendo una resistencia demasiado poderosa. Bebiendo en cada una de estas tradiciones, las Luces elaboran una ambición nueva que valoriza el impreso como modo privilegiado de conocimiento y autoridad.

Signo de las diversidades intelectuales, el libro puede ser asimismo criterio para dibujar las jerarquías socioculturales de una ciudad o provincia.[46] Tres ejemplos pueden solicitar nuestra atención: la pequeña ciudad, en este caso Châlons-sur-Marne; la capital provincial, Lión y su centenar de miles de habitantes; en fin, una provincia, como la de Bretaña. Al final del Antiguo Régimen, en la sociedad chalonense, los libros se hallan en los inventarios posdefunción, menos de una vez cada diez, y tanto más presentes y numerosos a medida que se sube la escala social.[47] Estos dos datos, presencia e importancia de la biblioteca, definen también las censuras capitales del marco lionés: encontramos el libro en 20 % de los inventarios de artesanos, en 75 % de los de oficiales o miembros de profesiones liberales, y la relación entre las categorías en cuanto a número de volúmenes es de 1 a 10. Pero la gran ciudad permite otras hipótesis: ¿no son ciertos tipos de lectura lo que define un nivel cultural? El caso de la novela es sugestivo, ya que no lo hallamos ni entre los libros de los artesanos, ni en el seno de las bibliotecas de los notables académicos; parece, en cambio, afectar a toda una media burguesía de lectores urbanos. La relación entre alfabetización y lectura es otro problema: mientras casi 70 % de los artesanos y obreros de la seda saben firmar, sólo 20 %, como se ha visto, poseen algunos libros. ¿No podría concluirse que la presencia del libro es un buen criterio para definir cierto tope de cultura, mucho más que la alfabetización que podría ser meramente una necesidad de oficio?[48] A escala de Bretaña entera, la jerarquía de los lectores puede hacerse partiendo del núme-

46. Sobre la posesión del libro antes de la imprenta, H. BRESC, *Livre et société en Sicile (1299-1499)*, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani. Suplementi al Bolletino, 3, Palermo, 1971; sobre la acogida provincial de la producción del Renacimiento, A. LABARRE, *Le Livre dans la vie amiénoise du XVIe siècle. L'enseignement des inventaires après décès 1503-1576*. Publicaciones de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de París-Sorbona, serie «Recherches» t. LXVI, París-Lovaina, ed. Nauwelaerts, 1971.

47. D. ROCHE, *art. cit.* «Annales» (1964), 919 y gráf. n.° 8.

48. Sobre todos esos puntos, M. GARDEN, *Lyon et les Lyonnais au XVIIIe siècle*. París, Belles Lettres, 1970, pp. 457-468 y gráf. LXX, LXXI, LXXII.

ro de volúmenes, del modo de constitución y la composición de las bibliotecas. Arriba de todo, el clero aparte, la nobleza parlamentaria: más de un centenar de libros, vinculados a aportaciones sucesivas y dominados por un humanismo tradicional que se abre a la historia; la burguesía negociante se sitúa más o menos a este nivel, por debajo del cual encontramos a la pequeña nobleza, aún fuertemente religiosa, y a la burguesía media que se vuelve hacia la literatura del siglo y constituye sus bibliotecas por compras homogéneas.[49] Pero, ahí, como en otras partes, los que ganan por su masa son los excluidos de la lectura. En los tres sondeos las capas populares forman lo esencial; sin embargo, Lión, es más de la mitad de mercaderes, y en Bretaña la mayor parte de la nobleza no poseen biblioteca. Toda sociología cultural no tiene que perder de vista jamás que el mundo de los lectores sigue siendo un mundo restringido hasta bien avanzado el siglo XVIII.

¿No existen, con todo, lecturas populares para definir una cultura de los dominados? El descubrimiento apasionado de la biblioteca azul y del almanaque pudo sugerirlo, ora imaginemos una lectura en voz alta en las veladas, ora una «lectura» elemental descifrando las figuras y los signos más que el texto.[50] Los trabajos demasiado frágiles de Maggiolo (demasiado frágiles en la medida en que el criterio de la firma en la boda no es más, tal vez, que un indicio de instrucción) autoriza una tal hipótesis, por cuanto la Francia alfabetizada de fines del Antiguo Régimen coincide casi con la de los impresores de almanaques. No obstante, subsiste una duda, pues apenas encontramos los pequeños libros con cubierta azul donde esperaríamos hallarlos: en Lión, por ejemplo, las pocas obras de los obreros de la seda son casi en exclusiva religiosos, vidas de santos o libros de horas.[51] En revancha, el almanaque «popular» parece estar muy presente entre notables y en las pequeñas aldeas provinciales, abastecidas por una buhonería que suple la falta de librería y conduce a menudo hasta las puertas de los

49. J. MEYER, *La Noblesse bretonne au XVIIIe siècle.* París, SEVPEN, 1966, pp. 1156-1177.

50. R. MANDROU, *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles: la Bibliothèque bleue de Troyes.* París, Stock, 1964; G. BOLLÈME, *Littérature populaire et littérature de colportage au XVIIIe siècle,* en *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle,* I, pp. 61-89; G. BOLLÈME, *Les Almanachs populaires aux XVIIe et XVIIIe siècles. Essai d'histoire sociale.* París-La Haya, Mouton, 1969.

51. M. GARDEN, *op. cit.*, p. 460.

castillos. Se puede pensar, luego, que la clientela de esta literatura, específica en su forma y su temática, está constituida tanto por esta burguesía que no compra el libro sabio como por el pueblo menudo de ciudades y campos. Hay lugar entre excluidos de la lectura y excluidos de la cultura para un público mediano, incierto en sus contornos, pero coherente en sus expectativas.

Los temas a veces sorprendentes de este corpus son ahora bien reconocidos: en el almanaque gana la astrología profética, judicial o natural, que revela el futuro, pero el siglo XVIII introduce el relato de actualidad y el consejo útil. La biblioteca azul se mueve en el mundo de lo maravilloso y lo legendario medieval, y el encantamiento atraviesa a un tiempo el cuento de hadas, el milagro religioso y la epopeya carolingia en que se exalta a una nobleza ideal. También aquí el siglo XVIII incide en el repertorio de los temas y reemplaza a menudo lo fantástico por una sabiduría totalmente humana. El problema planteado es el del proceso de tales procesos: ¿la literatura «popular» es adaptación de las obras eruditas o, inversamente, es ella la que a veces emerge en las obras de los letrados? Problema aún sin respuesta, pero de importancia para situar el libro con relación a la cultura de una mayoría. Querer aprehender las mentalidades de un grupo social por la vía de sus lecturas es, en total, un proyecto ambicioso que solamente puede convertir en plenamente válido un conocimiento neto de los márgenes de difusión. Si es relativamente fácil saber lo que leen curas y hombres de leyes, ya es mucho más delicado ceñir el público de *Pierre de Provence* o de *Grisélédis*. La sociología del libro, por una artimaña de la historia, se aprovecha todavía del privilegio.

De un inventario superficial del libro salen cierto número de signos que remiten a otros tantos usos: el título, la ilustración, la tipografía. Cada uno es una buena pista para una historia del libro que no tema aventurarse en las fronteras de otras disciplinas. Primero el título, susceptible de múltiples interrogantes. Puede tenerse como indicador generalmente fiel de un contenido, sobre todo, en la época moderna en que manda el título largo, y es a partir de él que puede efectuarse el inmenso trabajo cuantitativo de ventilación temática de las lecturas, pero su función mayor consiste en hacer vender: reuniendo los dos aspectos del libro, un vehículo cultural que es asimismo una mercancía, tiene que permitir una historia regresiva de los este-

reotipos publicitarios. El «proxeneta» del libro, como escribe Furetière, puede revelar las imágenes colectivamente portadas por un público. Más allá se sitúa el análisis de lenguaje. Tomar la suma de los títulos de un tiempo, es proporcionarse un considerable stock de vocabulario aceptado, y penetrar en el renglón lícito de las nociones que recubre. Las ausencias son tanto más pertinentes cuanto que revelan ignorancia, falta de un concepto, o el peso de una prohibición cuando el campo de estudio elegido es tan sensible a la censura social como las nociones relativas al amor y a la sexualidad.[52] En fin, más ambicioso, el proyecto que aspira a tratar el conjunto de los títulos como una vasta lista de enunciados, en que la palabra no tiene interés más que en función de su posición en la totalidad del campo léxico en que se encuentra. Las encuestas llevadas a cabo sobre el corpus de los títulos de solicitudes de permisos en el siglo XVIII, a partir de las palabras «historia» y «método» en particular, ilustran lo que puede aportar la semántica a la historia del libro con el análisis de los contextos o de los modelos gramaticales.[53]

Desde hace mucho tiempo la imagen ha detenido la atención de bibliófilos o historiadores. Los principios del siglo XVII marcan en la ilustración un nuevo punto de partida, ya que el grabado sobre madera es suplantado por el grabado en dulce. Aquélla quedará reservada ya para el almanaque o la biblioteca azul. Mientras, el grabador de cobre, verdadero artista que firmas sus obras, sustituye al artesano anónimo. Hasta 1650 la Contrarreforma, para sus fines didácticos y conquistadores, utiliza la imagen, ya sea estampa, tela pintada para misiones, o figura de libro, pero a fines de siglo los libros litúrgicos y libros de espiritualidad pierden el sentido de la ilustración. Las dificultades económicas con que tropieza la edición son una explicación, pero, más profundamente, encontramos aquí un rastro de los esfuerzos de la reforma católica por reducir las exageraciones sensibles de ciertas imágenes devotas de la primera mitad del siglo XVII. El comentario del texto sagrado elimina la alegoría de los frontispicios para desarrollarse dentro de

52. J. L. FLANDRIN, *Sentiments et civilisation. Sondage au niveau des titres d'ouvrages*, «Annales» (1965), pp. 939-962.

53. *Livre et société dans la France du XVIIIe siècle*, II, 2.ª parte. Acerca de una semántica histórica, ver en particular, F. FURET, *L'Ensemble «méthode»*, pp. 151-228.

un discurso homogéneo a la Palabra.[54] Con el siglo XVIII, la ilustración es documental, pero a dos escalas. El dominio de los formatos pequeños conduce la imagen a transformaciones estéticas: el grabado pasa a ser centro de proezas técnicas en que destacan un Fragonard (los *Cuentos* de La Fontaine), o un Cochin (*Los Fastos* de Ovidio). El relato de viaje, la novela, el álbum de moda son los libros que atraen sobre todo la viñeta, pintoresca o sugestiva.[55] Paralelamente, en los grandes libros de poder, la imagen técnica triunfa. La Enciclopedia sitúa el apogeo de esta «iconografía autónoma del objeto» de significaciones múltiples, que no agotan los fines docentes. La lámina enciclopédica pretende exaltar el poder creador de una humanidad aún amiga de la naturaleza y del utensilio, al mismo tiempo que admite una fe generosa en la universidad de su mensaje, puesto que el inventario del mundo por la imagen no es tesaurización egoísta, sino transmisión al género humano y a las generaciones futuras.[56] El texto no encierra, pues, todos los valores del libro en que varios lenguajes están inscritos: lenguaje de la ilustración que puede descifrarse como un conjunto de signos, pero también como soporte de representaciones ideológicas, lenguaje de la disposición tipográfica, la evolución de la cual en la época moderna hacia una organización más clara de la lectura traduce y favorece a su modo los progresos de una nueva lógica.

La bibliografía material (la *physical bibliography* de los anglosajones) tal vez sea la más reciente de las disciplinas que quiere anexionarse una historia social del impreso. Nacida entre ambas guerras mundiales en Inglaterra, alrededor de la «Bibliographical Society» y su revista «The Library», ha conservado largo tiempo rasgos de sus motivaciones originales, al saber despejar las complejas madejas de las diferentes ediciones de los isabelinos. Original en su proyecto, la nueva ciencia del libro descuida totalmente los sentidos portados por los signos tipográficos y no se confunde en absoluto con los trabajos sobre las técnicas de impresión.[57] Esta manera de reconocer el libro como un

54. Acerca de toda esta evolución, H.-J. MARTIN, *op. cit.*, pp. 162-169, 381-386 y 702-704.

55. G. JANNEAU, *L'Époque de Louis XV*, «Le Lys d'Or», PUF, 1964.

56. *L'Univers de l'Encylopédie.* París, Les Libraires associés, 1964, en particular, R. BARTHES, *Image, raison, déraison*, pp. 11-16, y R. MAUZI, *Une éphémère souveraineté*, pp. 19-22.

57. P. GASKELL, *A New Introduction to Bibliography*. Oxford, Clarendon, Press, 1972.

corpus de rasgos físicos es en cierto modo una arqueología cuyas utilizaciones aún pioneras se distribuyen en tres direcciones: permite, primero, establecer los datos bibliográficos que ciñen no sólo las diferencias entre ediciones, sino también los caracteres propios de cada ejemplar, lo que es capital para la época moderna en que las limitaciones de composición permitían las correcciones en curso de impresión. Se comprende, así, que la bibliografía material proporcione al historiador de la literatura la única guía verdaderamente segura de una edición de textos clásicos.[58] Por lo demás, como complemento de las investigaciones de archivos, algún día proyectará luz sobre la circulación de los contrahechos y libros prohibidos. Después de haber definido las características de composición, de encuadernación y ornato específicos de las impresiones de un taller o una ciudad, se puede, con la ayuda o no de una computadora, comparar a estas normas la producción conservada para ver si tras falsas direcciones no se ocultan obras clandestinas o imitadas. La tarea es larga, pero los sondeos en curso ya fructíferos.[59] En fin, la *physical bibliography* permite aclarar con una nueva luz la historia del funcionamiento de los talleres. Cuando los archivos lo permiten, la minuciosa erudicción de un discípulo austero conduce a una renovación completa de la idea que se tiene sobre el trabajo o la empresa tipográficas. De un lado es posible seguir paso a paso al obrero en sus tareas sucesivas, poner a la luz del día sus formas de trabajo o sus tics personales; de otro, la estrategia económica del impresor se percibe más claramente desde el momento en que se capta el taller en la diacronía de la fabricación de un libro dado o, en un momento preciso, en el conjunto de sus actividades.[60]

58. R. Laufer, *La bibliographie matérielle dans ses rapports avec la critique textuelle, l'histoire littéraire et la formalisation,* «Revue d'histoire littéraire de la France», Méthodologies (septiembre-diciembre 1970), pp. 776-783; *Étude de bibliographie matérielle. Le Diable Boiteux de 1707,* en introducción a Alain-René Lesage, *Le Diable Boiteux.* París-La Haya, Mouton, 1970, pp. 9-79, e *Introduction à la textologie, vérification, établissement, édition des textes*. París, Larousse, 1972.

59. R. A. Sayce, *Compositional Practices and the Localisation of Printed Books, 1530-1800.* «The Library», 5.ª serie, XXI (n.º 2, 1966), pp. 1-45; G. Parguez, *art. cit.*, en «Nouvelles Études Lyonnaises», pp. 93-130; ver asimismo los dos números consagrados a la *physical bibliography* por «Australian Journal of French Studies», vol. III (1966) y vol. VII (1970).

60. D. F. Mac Kenzie, *The Cambridge University Press, 1696-1712. A Bibliographical Study*. Cambridge University Press, 1966 y, en curso, el trabajo de J. Rychner en Neuchâtel.

Objeto de inagotable riqueza, el libro ejerce desde hace mucho tiempo su fascinación. En tiempos de un positivismo triunfante que reducía la historia al discurso, parecía encerrar al margen del manuscrito todo cuanto el investigador tenía que descifrar para llegar hasta los hechos. En el instante de sacudir este armazón textual, cuando la historia ha querido ser económica y social, el libro no ha sido víctima: ¿no era una mercancía para ser producida y vendida, no revelaba las grietas de una sociedad? Su lugar ha quedado aún mejor asegurado con la eclosión de las «ciencias humanas», ya que era presa fácil para el estudio de las palabras y los signos. Esta eterna juventud que está arraigada en los orígenes por cuanto existe discurso sobre el libro desde su aparición, traduce en el fondo la sorpresa afortunada de un mundo asombrado de poder captar, más allá de espacios y siglos, en su presente, lenguajes tan antiguos.

Los jóvenes. Crudo, niño griego y cocido

por Pierre Vidal-Naquet

«Detesto los viajes y a los exploradores.»

Claude LÉVI-STRAUSS

En 1724 se publicaba en París la obra del R. P. Lafitau, de la Compañía de Jesús, *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps.*[1] Bajo este título modesto está una especie de acontecimiento en la historiografía de la Antigüedad. Este misionero nacido en Burdeos, en una rica familia de comerciantes y banqueros, había estado en Canadá junto al P. Garnier, de 1712 a 1717. El P. Garnier era un buen conocedor de los algonquinos, de los hurones y los iroqueses. Etnólogo que había trabajado sobre el terreno, Lafitau no era, ciertamente, el primer misionero ni el primer europeo que ofrecía al Occidente conquistado sus conocimientos adquiridos. La reflexión había acompañado al descubrimiento y la etnología se había constituido, en definitiva, desde el siglo XVI como ciencia de las sociedades bárbaras, desde este momento supuestas inmóviles frente a un mundo arrastrado por el flujo histórico. La originalidad de Lafitau era otra.[2] A. Momigliano la resume bastante bien al escribir que su libro «reveló al mundo esta sencilla verdad, de que los griegos también habían sido antaño unos salvajes».[3] Tucídides había dicho, en realidad, casi lo mismo: «Se podría mostrar con no pocos testimonios que el mundo griego antiguo vivía de la misma manera que el mundo bárbaro actual» (I, 6, 6), pero eso se había olvidado y Montaigne, deplorando los resultados de la conquista de América, Montaigne, tan cercano no obstante,

1. Cito la segunda edición en 4 volúmenes in-12º; ver bibliografía al final de estas notas.
2. Ver, sobre todo, K. KASPAR, 1943, y los autores citados en esta disertación, en particular, A. VAN GENNEP, 1913; algunas indicaciones en M. DUCHET, 1971, pp. 14, 15, 72, 99, 101, 105.
3. MOMIGLIANO, 1966, p. 141.

a ratos, del relativismo histórico, escribía: «Ojalá hubiese caído bajo Alejandro o bajo esos antiguos griegos y romanos una tan noble conquista, y una tan grande mutación y alteración de tanto imperio y tanto pueblo bajo manos que suavemente habrían pulido y ordenado cuanto tenían de salvaje, y habrían confortado y promovido las buenas semillas que la natura había producido en ellos, mezclando no sólo con la cultura de las tierras y ornato de las ciudades las artes de aquí, en cuanto hubiesen sido necesarias, sino también mezclando las virtudes griegas y romanas a las originales del país» (III, 6). Lafitau va más lejos que Tucídides, pues no es sólo el pasado lejano de Grecia el que se enfrenta al mundo salvaje, sino la propia Grecia clásica. A su modo, el padre jesuita ponía término a la querella de antiguos y modernos. Los griegos y los romanos e incluso, en cierto modo, los hebreos —lo que, en cierto sentido, es más decisivo— perdían el privilegio cultural que había sido el suyo para la erudición del Renacimiento y del siglo XVII. «Confieso —escribía Lafitau, con increíble audacia—, que si los autores antiguos me dieron luces para sostener algunas conjeturas felices referentes a los salvajes, las costumbres de los salvajes me han dado luces para comprender con mayor facilidad y para explicar varias cosas que se hallan en los autores antiguos.» Ahí Lafitau tomaba exactamente el contrapunto de lo que había sido la regla epistemológica de otro padre fundador de la antropología, el jesuita español, José de Acosta, autor de una *Historia natural y moral de las Indias,* publicada en Sevilla, en 1599, traducida casi inmediatamente al francés y al inglés, y para el que, salvo en materia religiosa, el mundo greco-romano era la norma de *la* civilización. Verdad es que Lafitau, como misionero erudito, se descubrió, conforme a la tradición clásica, un patrón en la Antigüedad: «La ciencia de las costumbres de los distintos pueblos tiene algo de tan útil e interesante que Homero creyó tener que convertirlo en tema de todo un poema. El fin es dar a conocer la sabiduría de Ulises, su héroe, el cual, después del asedio de Troya, viéndose sin cesar alejado de Itaca su patria por la cólera de Neptuno, saca provecho de los distintos errores de sus navegaciones para instruirse sobre las costumbres de las naciones, en donde los vientos irritados le obligan a abordar, y para tomar de cada uno cuanto tiene de bueno y laudable.»[4] Mas

4. LAFITAU, 1724, I, p. 3.

estas naciones no son solamente los pueblos imaginarios que Ulises describe en Alcinoos, son los propios griegos, colocados así en su doble estatuto de creadores de ciencia y de objetos de ciencia.

El lector tiene bajo los ojos la imagen simbólica por la que Lafitau introdujo su obra. ¿Cómo la interpreta personalmente?[5] El escritor, sentado a la mesa de trabajo (en vestido antiguo), está ocupado «en hacer la comparación entre varios monumentos de la Antigüedad, pirámides, obeliscos, figuras panteas [que llevan los atributos de varias divinidades], medallas, autores antiguos y, entre varias relaciones, mapas, viajes y otras curiosidades de América en medio de las que está asentada». Se reconoce en particular, tirada en el suelo, tal un ídolo derrumbado, una Artemis de Efeso. Dos genios le ayudan en esta tarea. Uno tiene en la mano izquierda el caduceo de Hermes, y en la mano derecha una pipa india; el otro coteja una tortuga iroquesa y un rombo o un sistro que adornaba una figurilla del Oriente helenístico. En lo alto, por encima de la pareja primordial, Cristo resucitado, la Virgen Asunta rodeada de ángeles[6] encuadran el altar en el que la Hostia brilla. En fin, el Tiempo está ahí para recordar al escritor «la fuente de todo» y hacerle «como tocar con el dedo la conexión que tienen todos estos monumentos con el primer origen de los hombres, con el fondo de nuestra Religión». Ignoro si Lafitau tomaba al Tiempo, con sus alas y la guadaña, por una figura de la Antigüedad. Sabemos hoy exactamente que nada hay tal.[7] El «Viejo-Tiempo», heredero de Saturno antiguo y de la Muerte medieval, no toma su forma hasta el Renacimiento, es contemporáneo de los contemporáneos de los grandes descubrimientos, y es sobre su vigor más que sobre su aspecto destructor (la guadaña no está en acción) que insiste el imaginero de Lafitau. Para el padre jesuita ninguna contradicción existe entre la acción del Tiempo y la comparación, diríamos hoy, entre «diacronía» y «sincronía».

Resulta legítimo confrontar las costumbres indias y las costumbres griegas porque indios y griegos son, ambos, descendientes de Adán y Eva. La unidad de la escena viene

5. LAFITAU, 1724, I, «explicación de láminas y figuras contenidas en el primer tomo».

6. No es fácil decir si el personaje barbudo es un profeta o si, como resulta más probable, se trata del Padre Eterno dirigiéndose a Adán y Eva. Lafitau nada dice al respecto.

7. PANOFSKY, 1967, pp. 105-30.

dada por los personajes y los símbolos del mito judeocristiano. Mejor, Lafitau se esfuerza a su modo por historicizar el mito encontrado en sus indios primos lejanos tanto de los griegos como de sus vecinos bárbaros (en lo que se diferencia, una vez más, de su predecesor Acosta que pensaba que los indios de América habían venido del viejo continente —había adivinado el estrecho de Behring—, pero precisando en seguida que esos antepasados no podían ser «más hombres salvajes y cazadores, que no gente república y pulida»; salvajes y cazadores, el rasgo es redundante y característico),[8] pero difícilmente puede ignorar (no lo ignora) que, antes de su siglo, y principalmente desde los grandes descubrimientos, las cuestión de otro Adán, o de varios Adanes, se había planteado ya,[9] a veces para justificar la reducción a la esclavitud de los indios, a veces, al contrario, para afirmar que eran vírgenes del pecado original. La muerte de Dios, tan próxima a la obra de Lafitau, de algún modo ha dejado, al suprimir lo alto de su cuadro, las cosas en estado. ¿De dónde nos viene el derecho de comparar, eso es, en cierto modo, de anular el Viejo-Tiempo?

El evolucionismo, estructural a su modo, del siglo XIX, aportó una primera laicización del esquema de Lafitau. En 1861, J. J. Bachofen publica en Basilea *Das Mutterrecht*. Desde el principio de su obra el erudito suizo se apoya en el testimonio hoy famoso de Heródoto (I, 173): en Licia, los hombres se llaman no con el nombre del padre, sino con el de la madre, lo que es también, entre otras, costumbre de los iroqueses. Este testimonio no había escapado a Lafitau; mejor aún, había recogido todos los testimonios accesibles sobre lo que se llamaría, tras él, «matriarcado» y «matrilinealidad»: «La Ginecocracia o Imperio de las mujeres —dice él— estaba universalmente difundida.»[10] Su primer reflejo, al comparar licios, iroqueses y hurones, es pensar que los indios de América son descendientes de los licios.[11] Pero la pretendida universalidad del matriarcado antiguo le hace dudar; mas no dispone de ninguna solución de recambio que proponer, y de ahí que acabe concluyendo que «la mayor parte de los pueblos de América proceden originariamente de estos bárbaros que ocuparon el continente de

8. José de Acosta, 1954, p. 34; la traducción francesa de 1598, p. 50, suaviza el texto.
9. En último lugar, L. Poliakov, 1971, pp. 125 ss.
10. Lafitau, 1724, I, p. 71.
11. *Id.*, p. 64.

Grecia y sus islas»,[12] antes de la llegada de los griegos. Bachofen, por su parte, no precisa tal hipótesis. El «matriarcado» es para él una etapa recorrida por toda la humanidad, etapa del contacto caluroso con la naturaleza que encarna el seno materno y que precede a la ruptura cultural que instituye el patriarcado. L. H. Morgan, por su parte, antes de haber leído a Bachofen y sin haber conocido —al parecer, a Lafitau, también había aproximado licios e iroqueses.[13] Cuando llega para él, en 1877, la hora de la síntesis (*Ancient Society*), Dios incesantemente invocado por Lafitau no aparece ya más que en la última página de la obra, cuando se trata de rendir homenaje a esos «savajes» y a esos «bárbaros» cuya labor paciente fue «una parte del plan de la Suprema Inteligencia para hacer desarrollar al bárbaro a partir del salvaje, y al hombre civilizado a partir de este bárbaro»; presencia discreta y, con todo, a su modo necesaria, por cuanto el paralelismo de las evoluciones sociales se explica tanto, en parte, por su presencia en todos los hombres, como por un vestigio de la Revelación primitiva, o cuando menos por «gérmenes de idea» [14] a los que el paso de una etapa a otra de la evolución permite eclosionar. Laicizado por Engels (*El origen de la familia* es de 1884), el esquema de Morgan hace la comparación legítima y cándida a un tiempo. Para confrontar dos sociedades, es necesario y suficiente determinar el lugar en que se hallan en el eje de la evolución social. Los iroqueses se encuentran en la franja inferior de aquella barbarie de la que la Grecia homérica ocupaba el límite superior. Bueno, mas ¿en qué paran entonces estas innumerables instituciones de las que Lafitau había visto, con todo, muy claramente que podían existir en sociedades muy diferentes? ¿Tendremos que renunciar, por ejemplo, a confrontar las sociedades guerreras de la Edad Media occidental y la sociedad homérica so pretexto que una pertenece, según la terminología de Marx y Engels, a la antigüedad «esclavista» y la otra al período «feudal»? Aceptemos hacer el sacrificio de que el problema está sencillamente desplazado. Pues una de dos, o admitiremos efectivamente, como ha querido, en particular, la versión soviética del marxismo, que todas las humanidades pasaron o pasarán por los mismos estadios, lo que resulta

12. *Id.*, pp. 82-83.
13. L. H. Morgan, 1857, p. 145; cf. S. Pembroke, 1967, p. 3.
14. L. H. Morgan, 1971 (1877), pp. 3-4.

indefendible,[15] o bien, limitando, por ejemplo, la existencia de un «feudalismo» a las solas sociedades del Occidente medieval y el Japón, el campo de la comparación se hallará extraordinariamente limitado, lo que excluiría del campo de nuestros estudios toda una serie de investigaciones que, andando, no han dejado, con todo, de demostrar el movimiento.

Acabo de citar a Morgan, pero no es ni mucho menos cierto, y puede deplorarse, que su obra, la de un hombre que había recibido una doble educación, iroquesa y americana, y que, pese a o a causa de esta doble formación, insistía en la unidad de la familia humana, sea la que haya informado por prioridad la mirada que los antropólogos han arrojado sobre el mundo griego. Seis años antes que *Ancient Society,* en 1871, aparecía la primera edición de *Primitive Culture* de Edward B. Tylor (libro traducido al francés ya en 1876) y es por mediación de Tylor y sus discípulos, en particular Andrew Lang (1844-1912) y J. G. Frazer (1854-1941), que el helenismo se verá afectado de forma decisiva por el trabajo de los antropólogos,[16] después de la ruina de la «mitología comparada» de Max Müller.[17] Claro que entre Morgan y Tylor existen no pocos puntos de contacto, pero, fundamentalmente, la perspectiva es distinta. La oposición que erige Tylor ya al umbral de su obra, salvada toda reserva sobre la existencia de los buenos salvajes, es la *del* salvajismo y *la* civilización, eso es, claro, la civilización occidental imperialista. La comparación está con todo justificada de una manera muy simple, gracias a las *supervivencias* (Tylor es el creador de este concepto) del mundo salvaje en el seno del mundo civilizado: «Tomad, en una palabra, cosas de las que una larga serie de siglos no ha alterado sino muy poco y tendréis un cuadro en el que veréis que no difieren de un cabello el campesino inglés y un negro de Africa central.» [18]

15. Ver, por ejemplo, las discusiones GARAUDY (prefacio de), 1969, M. GODELIER (prefacio de), 1970, P. VIDAL-NAQUET, 1964.

16. Ver por ejemplo, la especie de manifiesto editado, en 1908, por R. MARETT, *Anthropology and the Classics* con participación de cinco «clasicistas» y un historiador antropólogo, A. LANG; este manifiesto establecía un balance del trabajo de una generación.

17. Ver H. GAIDOZ, 1884-1885, c. 97-99.

18. TYLOR, 1876, I, p. 8. Los capítulos III y IV están consagrados al concepto de «supervivencia». Sobre E. B. TYLOR y sus contemporáneos, *cf.* MERCIER, 1971, pp. 50 ss.; sobre el concepto de supervivencia en Tylor, algunas indicaciones en M. T. HODGEN, 1936, pp. 36-66 especialmente.

Entre las *clases* inferiores de Occidente y las *razas* inferiores del resto del mundo, se da una unidad fundamental, que no se halla a nivel superior: en la época de Tylor la corona de Inglaterra no es comparable aún a la «jurisdicción» africana. Más, E. B. Tylor llega a escribir algo que constituye la raíz de no pocas representaciones del totemismo: «La idea de una distinción radical entre el estado psíquico del hombre y el del animal, tan dominante en el mundo civilizado, raramente se encuentra en las razas inferiores.» [19] En la perspectiva del siglo XIX, todo él marcado por el evolucionismo, ¿cuál es el estatuto del mundo griego? Lo define con perfecta claridad A. Lang, personaje clave de la época, puesto que fue a un mismo tiempo periodista, historiador de la gran y pequeña historia, antropólogo de primerísimo plano. Indiscutiblemente, desde la época de Homero, el mundo griego pertenece por entero a *la* civilización. ¿No hay, desde este momento, dinastías reales? Pero no es menos indiscutible que los griegos eran conscientes de haber sido unos salvajes. Sus ritos y mitos comportan elementos turbios, que van del sacrificio humano al canibalismo. El concepto de supervivencia al mismo tiempo que el de evolución desempeña aquí un papel estratégico. Los griegos *fueron* salvajes; pero ya no lo son, sus mitos sobreviven a su pasado,[20] y la mitología *dice* lo que sus antepasados hacían. Así la comparación podía ir de la mano con la jerarquía.

Las síntesis de las épocas romántica y positivista hoy se han derrumbado o desmultiplicado hasta el punto de no ser ya recognoscibles. Hagamos una sección en una época algo más tardía; en el tiempo en que sobre la etnología reinaba de un lado Frazer y del otro Malinowski, ¿sobre qué un historiador habría podido fundar nuevamente su derecho a la comparación? De un lado un coleccionista de hechos que, partiendo del mundo grecorromano que admirablemente conocía, tapaba incansablemente los agujeros de Pausanias o de Ovidio, sin decir jamás qué permitía confrontar al sacerdote-rey de Nemi, muerto por su sucesor, el Cristo agonizante sobre la cruz o el rey-dios de Egipto faraónico; de otro, un esfuerzo hasta entonces sin precedentes para re-

19. TYLOR, 1876, I, p. 545.
20. A. LANG, 1896, pp. 235-267. Nótese, p. 70, el homenaje rendido a LAFITAU, «quizás el primer escritor que haya explicado ciertos rasgos de los mitos y ritos griegos y otros ritos antiguos como una supervivencia del totemismo». Una visión moderna crítica, cf. DETIENNE, 1972, *b*, especialmente, pp. 231-233.

flexionar sobre el funcionamiento de *una* sociedad melanesia, bastante rápidamente identificada con *los* salvajes;[21] la opción del historiador podía legítimamente aparecer como ruinosa. No obstante, de los dos hombres, ciertamente es Frazer quien, de Salomon Reinach a nuestros días ha ejercido en Francia y en otras partes, la influencia más considerable. Salvadas rarísimas excepciones, el concepto central que debemos a Malinowski,[22] concepto refinado por sus sucesores, en particular Radcliffe-Brown, el de «función social» apenas ha sido utilizado por los historiadores de la Antigüedad. Verdad que no se trata de una noción clara y distinta, y es razonable insistir en los dos sentidos que el vocablo «función» tiene en Malinowski: sentido organicista —una institución es un elemento que ejerce una función, un papel en el conjunto social—: sentido logístico y simbólico —se da una función simbólica de la mitología en la formalización de las relaciones sociales—.[23] Había aquí, empero, una vía abierta, que no ha sido recorrida apenas. Lo podemos lamentar en un momento en que la antropología, una vez más, ha eclosionado en las direcciones más diversas, de las que el estructuralismo moderno no es más que una entre muchas otras, aquella, empero, que solicita más fuertemente —dejando la parte que corresponde a la moda— buen número de historiadores. ¿Cómo se plantea el problema hoy? Lejos de facilitar la opción del historiador, la investigación más moderna no hace más que convertirla en más dolorosa, pues todo historiador sabe hoy que el objeto de su indagación no es propiamente hablando ni el único, ni universal (aunque el universalismo del «espíritu humano» haya reemplazado el universalismo empírico de Frazer); todo historiador sabe que la verdad sobre la historia de un pueblo bretón no se encontrará nunca en la historia del único pueblo bretón, sino que las distintas metahistorias que se le proponen, del marxismo más o menos renovado al psicoanálisis, de la filosofía de la curva de los precios a la de la lógica universal, nunca le dispensarán de volver a su pueblo.

La antropología estructural es una de estas metahistorias, una de las tentaciones del historiador, una de las más provocadoras y más estimulantes, claro, en la medida en que, privilegiando según el modelo de la lingüística saussu-

21. *Cf.* E. Leach, 1964, pp. 24-36.
22. Especialmente la de Finley, 1969.
23. *Cf.* Panoff, 1972, p. 109.

rlana el sincronismo sobre el diacronismo, constituye el desafío más total que se haya lanzado jamás a una investigación para la cual el tiempo aparecía como éste fuera del que nada había por contemplar, salvo para trazar retóricamente o pedagógicamente esto que los autores de disertaciones llaman un «cuadro». No obstante, este reto no suprime los que habían lanzado ya las épocas anteriores; se añade simplemente a ellos. Pues no basta afirmar ni siquiera probar, como intenta hacer, no sin éxito, el estructuralismo moderno, que el «espíritu humano» es un operador lógico universal, para aportar al historiador la seguridad que ha perdido, y que, cabe esperarlo, jamás volverá a hallar. Pues el «espíritu humano» no es por sí mismo objeto de historia, y por lo demás los etnólogos que postulan e incluso demuestran su existencia universal tampoco lo pretenden, si es verdad que el fin de su empresa es «reintegrar la cultura en la naturaleza y finalmente, la vida en el conjunto de sus condiciones fisioeconómicas».[24] La «lógica de lo viviente», que es también la de las mismas cosas,[25] no corresponde a la razón histórica que es constitutiva y no constituida, que crea y recrea sin cesar su campo de aplicación, sus «intrigas».[26]

Pero, inversamente, refugiarse en nombre de la singularidad de cada acontecimiento en el «amemos lo que jamás veremos dos veces» no es una actitud en la que pueda aislarse el historiador, puesto que el accidente individual es propiamente incomprensible si no se pone en serie. El pueblo bretón se inscribe en la Bretaña, Francia, Occidente; también se inscribe en el mundo «celta»; el estudio de su folklore puede obligar a estudiar el folklore irlandés o galés, pero una ojeada sobre el folklore auvernés o provenzal podrá no ser inútil.[27] No quita que el historiador esté condenado a definir en todo momento sus conjuntos, y el conjunto de sus conjuntos, que sus definiciones sean siempre provisionales —la «cultura griega» es un conjunto, pero puede ser ilusorio si se aísla el mundo griego del mundo tracio o ilirio, incluso del conjunto mediterráneo—, que está fatalmente obligado a mantenerse al mismo tiempo en el eje

24. Cl. Lévi-Strauss, 1962, p. 327.
25. Ver el «finale» de Lévy-Strauss, 1971, cautivador desde este punto de vista.
26. *Cf.* P. Veyne, 1971.
27. Ver acerca de un mito no bretón sino de la región de Poitiers, J. Le Goff y E. Leroy Ladurie, 1971.

espacial y en el eje temporal, y que si adopta provisionalmente categorías «universales» como lo crudo o lo cocido, es siempre para ponerlas en movimiento.

A su modo, Lafitau había entendido y anticipado este dilema: «Las costumbres de las naciones podrían conducirnos a un conocimiento más particular mediante la comparación de tales costumbres. Pero entre esas costumbres, las había generales, fundadas, en las primeras ideas que los padres de los pueblos habían transmitido a sus hijos y que se habían conservado en la mayoría casi sin alteración, o por lo menos sin una alteración muy sensible pese a su distancia y su poca comunicación. Tales son las ideas que tienen que ver con la mayoría de usanzas de la vida común. Ciertamente, de aquellas nada puede concluirse. Asimismo, en la comparación que tengo que hacer, no pondré ninguna dificultad en citar las costumbres de los pueblos que sea, sin pretender sacar más consecuencia de ellas que la sola relación de estas costumbres con las de la primera antigüedad. No sería, pues, más que sobre algunos rasgos distintivos, y característicos de los pueblos acabados de descubrir, junto con los de los pueblos antiguos cuyas historias nos han conservado alguna idea, que podrían aventurarse algunas conjeturas, cotejando tales rasgos distintivos y confrontándolos unos con otro.»[28] Claro que lo «general» y lo «distintivo» han variado desde los tiempos del misionero jesuita, pero lo admirable es, nada menos, que un tal texto pudiese servir de epígrafe tanto para la obra de G. Dumézil como para la de Cl. Lévi-Strauss.

Entre tantas instituciones humanas que Lafitau había intentado poner en serie, hay una a la que la investigación etnográfica debía dar singular extensión: quiero hablar de la iniciación, eso es, tomando una definición reciente, del conjunto «de ritos y enseñanzas orales por medio de las cuales se obtiene una modificación radical del estatuto religioso y social del sujeto o del grupo de sujetos por iniciar. Filosóficamente hablando, la iniciación equivale a una mutación ontológica del régimen existencial. Al final de sus pruebas, el neófito disfruta de una existencia distinta a la de antes de la iniciación: ha pasado a ser otro.»[29] Antes de Lafitau se habían repetido e identificado ya perfectamente aquellas iniciaciones que son, todavía hoy, las mejor cono-

28. LAFITAU, 1724, I, pp. 44-45.
29. M. ELIADE, 1971 (1965), pp. 222-223.

cidas y mejor repertoriadas: los procedimientos por los que el joven «salvaje» accede a la comunidad de los adultos. Así el autor de la *Historia de Virginia* al describir los ritos ejecutados por los jóvenes indios: «Es necesario, por así decir, que se vuelvan sordos y mudos y que lo aprendan todo de nuevo... vuelvan a empezar a vivir luego de haber muerto de alguna forma y... se conviertan en hombres olvidando que hayan sido nunca niños.»[30] Pero Lafitau hace progresar doblemente esta primera interpretación: colocando bajo la rúbrica iniciación no sólo la admisión en el seno de la comunidad, sino la integración en grupos más restringidos (sociedades secretas), las iniciaciones religiosas, chamánicas, etc.; conforme al programa general de su investigación, coteja las iniciaciones indias con las que habían conocido civilizaciones clásicas —misterios de Eleusis, educación espartana y cretense, e incluso medieval— ya que el rito de admisión en la caballería queda comprendido como una iniciación, lo que representa, también aquí, una audacia notable.[31]

Habrá que esperar, en efecto, a 1909 y la publicación de los *Rites de passage* de A. Van Gennep para que este cuadro se amplíe y se haga una primera tentativa de formalización, al mostrar el folklorista francés que el conjunto gigantesco de estos procedimientos podía distribuirse bajo estas tres rúbricas: ritos de separación, ritos de segregación, ritos de agregación.

Está claro que esta distribución supone, también —e incluso ante todo—, una segmentación del espacio y el tiempo propia de los «ritos de tránsito». ¿El tiempo? Su ritmo no es aquel, continuo, inventado por los matemáticos, «la regularidad del tiempo no forma intrínsecamente parte de la naturaleza; es una noción hecha por mano de hombres que hemos proyectado sobre nuestro alrededor para fines que nos son propios.»[32] El tiempo de los ritos de tránsito es, asimismo, obra humana: el año está amojonado por los ritos, y el rito hace pasar al iniciado de lo cotidiano a lo excepcional y luego otra vez a lo cotidiano, pero éste ya asumido. A fin de que el rito se inscriba igualmente en el espacio, es necesario que éste se le divida también: espacio humanizado de la vida en sociedad, espacio de segregación,

30. R. Beverly, 1707, pp. 285-286.
31. Lafitau, 1724, I, pp. 201-256; II, pp. 1-70, 283-288.
32. Ed. Lelch, 1968, p. 225; sobre Van Gennep y el concepto de «rito de tránsito», *cf.* N. Belmont, 1974, pp. 69-81.

que podrá ser, a discreción, lugar sagrado simbólico, «selva» real o figurada, bosque o montaña,[33] importa poco, a condición de que se sienta como diferente: en última instancia el infierno y el paraíso del juego de castro proporcionan un ejemplo excelente. Espacio y tiempo son, pues, «binarios», mientras que el ritmo de la acción, definido por Van Gennep, es ternario. Formalismo, mascarada, inversión de los papeles, así Ediciones Leach definió las tres especies de funciones que el hombre se ve llevado a desempeñar en el comportamiento ritual.[34] Tratándose por ejemplo de la iniciación de los jóvenes a la vida guerrera, estos tres términos serán representados por el uniforme del guerrero, por el disfraz del que se dan formas incontables en los momentos de segregación, por la inversión que hace, provisoriamente, del hombre una mujer, que le hace adoptar igualmente una conducta exactamente inversa a la que tiene que ser la suya en la vida «normal».

Sería posible dar ejemplos de este ritmo que serían tomados tanto de los australianos como de África o de la América india, pero mientras nos mantenemos en este plan tan general, no estamos efectivamente en la historia, o en lo «sublunar» para emplear la terminología que P. Veyne tomó prestada del aristotelismo.

Veamos, pues, qué devienen esos conceptos —pues de conceptos se trata— en una sociedad histórica dada que será la sociedad griega arcaica y clásica. Excavaciones efectuadas recientemente en el lugar de la ciudad griega de Eretria, en Eubea, por arqueólogos suizos, han desembocado principalmente en la puesta de manifiesto de una pequeña necrópolis alrededor de una tumba principesca o real. El conjunto se remonta a fines del siglo VIII y a principios del VII, momento capital en que se constituye la ciudad arcaica.[35] Las tumbas exploradas forman un doble grupo: al oeste sólo se utiliza la incineración; al este los cuerpos están inhumados. No se trata de un cambio de moda, por cuanto ambos grupos son contemporáneos; tampoco de la concurrencia de dos usanzas, como se observa en otras partes,

33. A. MARGARIDO, 1971, muestra muy bien que, en los ritos de iniciación, el mismo espacio puede desempeñar ora el papel de mundo salvaje, ora el de mundo humanizado y, a decir verdad, la función misma de los ritos de iniciación está en humanizar así las clases de edad como el mundo «salvaje».
34. *Id.*, pp. 229-230.
35. Ver Cl. BÉRARD, 1970.

por ejemplo, en el siglo IX, en el Cerámico de Atenas. Se trata de una oposición muy deliberada y significativa a nivel de la representación: las tumbas de inhumaciones son tumbas de niños, las de incineraciones son de adultos. Ambos sexos están representados en ambos grupos, y su oposición está marcada, en las tumbas de incineración, por la presencia de armas en un caso, de joyas en otro. El autor de esta excavación, Claude Bérard, hizo la constatación notabilísima de que «la inhumación era practicada en Eretria hasta el umbral de la adolescencia, la cremación quedando reservada para las muchachas núbiles y para las mujeres casadas, para los jóvenes y los hombres aptos para manejar la lanza y guardar su fila en la batalla».[36] Queriendo determinar a qué edad el rito funerario se modificaba, sugiere que en Eretria, y muy probablemente en otros lugares,[37] el límite se situaría alrededor del decimosexto año. La simple lectura de los datos arqueológicos (¿pero es inocente una lectura?) sitúa en la búsqueda de un *rito de tránsito* que dramatizaría, para los adolescentes griegos, la transición de la naturaleza a la cultura o, si se quiere, y en el sentido más material de los términos, de lo crudo a lo cocido. Este rito se conoce relativamente bien, se identifica en la Atenas arcaica y clásica, como recuerda Cl. Bérard, con la admisión en el seno de la fratría. Una ceremonia iniciática marcaba el tercer día de la fiesta jonia de las *Apaturias* (fiesta de los que tienen el mismo padre, eso es, de los «hermanos» clasificatorios): la *koureótis*, cuyo nombre deriva de la esquila *(koúra)* de los rebaños y de los hombres y evoca probablemente al joven guerrero *(koúros)*. En Atenas, el sacrificio del *Koureíon* que marcaba la admisión de los efebos en el seno de la fratría tenía lugar a los dieciséis años.[38]

Un detalle nos recuerda, no obstante, que conviene no olvidar la «diacronía». La oposición cremación-inhumación utilizada en Eretria y en otras partes para señalar la opo-

36. Cl. BÉRARD, ob. cit., p. 50.
37. Los arqueólogos con frecuencia han descuidado las sepulturas de niños y adolescentes porque los cuerpos reposaban, o casi, a ras de suelo, mientras seguían cuidadosamente las tumbas de bebés (con el cuerpo dentro de un ánfora y las de los adultos (urnas cinerarias). Pero ocurría que alguien se moría entre dos y dieciocho años; *cf.* Cl. BÉRARD, *op. cit.*, p. 52.
38. *Cf.* J. LABARBE, 1953; P. VIDAL-NAQUET, 1968, *a* y *b*, J.-P. VERNANT, 1968.

sición infancia-edad adulta, no puede ser, evidentemente, anterior a la introducción de la cremación en el medio ambiente griego, y ésta no se produce más que después de la caída del mundo micénico.

Dicho esto, el descubrimiento, como se vio debido a Lafitau, de ritos de iniciaciones en Grecia paralelos a los de las sociedades «primitivas», suscita, en este siglo XX sobre todo, numerosísimos trabajos recientemente sintetizados por el historiador italiano A. Brelich en su libro (1969), *Paides e Parthenoi.*[39] Utilizando en especial los datos de la tradición mítica y analizando varias fiestas religiosas, J.-P. Vernant discernía muy bien lo que aportan esas investigaciones: «Si los ritos de tránsito significan para los muchachos el acceso a la condición de guerrero, para las muchachas a ellos asociadas en esos mismos ritos y a menudo sometidas ellas mismas a un período de reclusión, las pruebas iniciáticas tienen el valor de una preparación para la unión conyugal. También en este mismo plano, se acusa el lazo y al mismo tiempo la polaridad entre ambos tipos de instituciones, la guerra y el matrimonio. El matrimonio es para la muchacha lo que la guerra para el chico: para los dos, marcan el cumplimiento cabal de su naturaleza respectiva, a la salida de un estado en el que cada uno participa todavía del otro.»[40] Así se explica, por ejemplo, que los efebos atenienses lleven «clámides negras», sino siempre, cuando menos en la ocasión solemne que representaba la procesión de los misterios de Eleusis,[41] antes de vestir, una vez prestado su juramento, el uniforme hoplítico;[42] así se explica que las fiestas y los mitos hayan dramatizado con frecuencia el acceso del joven a la edad adulta haciéndole vestir un disfraz femenino, de la joven a la condición femenina, por mediación de un vestido masculino.[43] De paso se habrán notado los

39. Recordemos, sobre todo, los trabajos de H. Jeanmaire, 1913 y 1939; de M. P. Nilson, 1912; de P. Roussel, 1941 y 1951; de G. Thomson, 1941; de A. Brelich, 1961 y 1965; sobre *Paides e Parthenoi* (y las tentativas anteriores de Nilsson, J. Harrison, H. Jeanmaire...), *cf.* Cl. Calame, 1971; ver igualmente P. Vidal-Naquet, 1968 *a* y *b*, 1971.

40. J.-P. Vernant, 1968, p. 15.

41. *Cf.* P. Roussel, 1941, pp. 163-165; P. Vidal-Naquet, 1968 *b*, p. 953; P. G. Maxwell Stuart, 1970, pp. 113-116.

42. *Cf.* P. Vidal-Naquet, 1971, pp. 623-634, en que se hallará la evocación de estudios anteriores.

43. *Cf.* entre otros (la bibliografía es considerable), L. Gercet-A. Boulanger, 1932 (1970), pp. 39-40; H. Jeanmaire, 1939, p. 442; Marie Delcourt, 1958; J.-P. Vernant, EPCF, p. 16; P. Vidal-Naquet, 1968 *b*, páginas 955-960.

tres términos definidos por E. Leach: mascarada, formalismo, inversión.

En particular, los ritos masculinos de la efebia permiten trazar un cuadro en parte doble: de un lado el hoplita, combatiente de día, en grupos apretados, de cara y lealmente, en el llano; del otro el efebo (o el cripto lacedemonio), combatiente de noche, solitario, que utiliza los tipos de astucia condenados por la moral hoplítica y cívica, que frecuenta las zonas fronterizas,[44] que actúa exactamente al revés de lo que tendrá que ser su comportamiento cuando se le integre en la ciudad. ¿No tenemos de un lado la cultura, del otro a la naturaleza, de un lado el salvajismo, o en su caso la feminidad, del otro la vida civilizada? Platón definía, con muchos otros pensadores griegos, la infancia como la parte salvaje de la vida.[45] Los griegos que hicieron del principio de polaridad una de las bases de su representación del mundo[46] eran, igual que nosotros, capaces de expresar bajo forma de un cuadro en dos columnas las oposiciones que mensuraban su mundo. Así los pitagóricos, según Aristóteles, «admiten diez principios, que ordenan en dos columnas paralelas: limitado e ilimitado, impar y par, uno y múltiple, derecho e izquierdo, macho y hembra, reposo y movimiento, rectilíneo y curvo, luz y oscuridad, bueno y malo, cuadrado y oblongo»,[47] lista que podría fácilmente prolongarse invocando los distintos aspectos de la cultura griega: dueño y esclavo, griego y bárbaro, ciudadano y extranjero, y también, si se quiere, Apolo y Dionisos. También aquí el pensamiento antiguo se anticipó con mucho al análisis estructural moderno; pensemos, por ejemplo, en Aristóteles preguntándose en qué medida los dobles adultos-niños, hombre-mujer, dueño-esclavo, patrón-artesano son superponibles y en qué medida no lo son;[48] y Dios sabe lo hábiles que han sido sofistas, trágicos y filósofos para confrontar, oponer, comparar, la *fysis* (naturaleza) y el *nómos* (ley, costumbre).

Estos pares y otros más pueden considerarse como formando la trama del discurso griego, pero el antropólogo estructuralista y el historiador no pueden tratarlos de la misma forma. De tratarse, pongamos por ejemplo, de la oposición entre efebos y hoplitas, aprendices de guerrero y

44. Resumo aquí mis estudios de 1968 y 1971.
45. C. *Timeo* 44 *ab*, *Leyes* 654 *de*, 666 *ac*.
46. *Cf*. G.E.R. Lloyd, 1966.
47. *Métafísica* A, 5, 286 *a* 22-26.
48. *Político* I, 12, 1259 *a* 37 ss.

guerreros adultos, el comparatista notará, apoyándose en los trabajos de G. Dumézil, que la oposición entre el guerrero *desnudo* (eso es, sin armamento pesado) que es el efebo, combatiendo en solitario, y el guerrero *integrado* en un conjunto y completamente equipado, es muy anterior a la pareja efebo-hoplita, por cuanto el combate hoplítico no aparece en Grecia hasta principios del siglo VII, y no obstante puede descubrirse esta oposición entre otros sectores del mundo indoeuropeo. La oposición será idéntica, pero las palabras que la expresarán no serán las mismas. Así, en la epopeya india, el guerrero «pesado» es un arquero, mientras que el arco, en Grecia, forma parte del salvajismo.[49] Se objetará que los «indoeuropeos», o por lo menos los conceptos de los que se servían pertenecen aún a la historia, pero el propio G. Dumézil, al estudiar un rito iniciático guerrero en Roma, invocaba no sólo a los indoiranios y a los irlandeses, sino también a los pieles rojas canadienses: «El lugar del mundo en que, *por una concordancia cuya explicación se nos escapa,* las leyendas indoiranias sobre el Tricéfalo se ilumina mejor es la Columbia británica, la costa occidental del Canadá.»[50] La explicación, si es posible, es aquí fatalmente anhistórica: ningún historiador puede postular un conjunto que comprenda al mismo tiempo pieles rojas, indoiranios y romanos: más exactamente, tal conjunto no es otro que la especie humana en general. O mejor todavía, el «espíritu humano». Pero el historiador del mundo griego se interesa por esta realidad bien fechada que se llama el hoplita, y por esta otra realidad fechada, esta institución cuyo primer testimonio epigráfico data de 361/360 antes de Cristo y del que, unos treinta y cinco años más tarde, Aristóteles explicó el funcionamiento. Quiero hablar de lo que se llamaba en Atenas la efebía y sus equivalencias en el resto del mundo griego.

La historia griega antigua se caracteriza, desde que empezamos a captarla, por una notable desigualdad de desarrollo, desigualdad tan marcada que para un ateniense del siglo V ciertas poblaciones indiscutiblemente griegas eran tenidas por «salvajes», casi al mismo título que los indios del Brasil para los conquistadores del siglo XVI.[51] Como los historiadores modernos estiman, a ejemplo de Tucídides, que

49. G. Dumézil, 1968, pp. 63-65; P. Vidal-Naquet, 1968 *b*, p. 955; esta última fórmula, por lo demás, habría que matizarla.
50. G. Dumézil, 1942, p. 128; subrayado nuestro.
51. Ver, por ejemplo, Tucídides, III, 94.

la oposición entre Esparta y Atenas, entre el parangón del conservadurismo y del rechazo de la historia y la ciudad que, por el contrario, decidió, en el siglo v, identificarse con el movimiento histórico, es uno de los hechos principales de la época clásica, veamos qué estructura podemos establecer en ella de las «iniciaciones» masculinas y femeninas. En otras palabras, hagamos variar estos dos dobles: joven-adulto, muchacha-muchacho (u hombre-mujer).[52]

La efebía descrita por Aristóteles es un servicio militar cívico.[53] Tal como el filósofo lo interpreta, este servicio de dos años nada tiene de un período de aislamiento preparatorio para la integración en la comunidad cívica, puesto que se precisa que la inscripción del joven en la lista de los demotas sea anterior al servicio militar: el reconocimiento de la calidad de ciudadano *precede* al período probatorio, no es su consecuencia. La única indicación que remite a algo diferente del simple cumplimiento de las obligaciones militares es ésta: «Durante estos dos años de guarnición, llevan una clámide y están exentos de toda carga. Para que no tengan pretexto para ausentarse, no pueden comparecer en justicia, ni como defensores, ni como demandantes, salvo tratándose de recoger una sucesión, una joven *epíklero* o un sacerdocio de familia.»[54] La clámide se concibe no como una usanza ritual de «reclusión», sino al igual que nuestro uniforme militar. En cuanto a la interdicción de comparecer en justicia, Aristóteles no le da más que motivos puramente laicos, y es evidentemente capital que pueda naturalísimamente leer las cosas de esta forma. La cuestión de los orígenes es otro problema y se ha hecho observar, tiempo ha, que la «vida al margen de los jóvenes en el período que precede a su agregación definitiva al grupo social, es un hecho tan bien atestiguado en varias sociedades y, en Grecia, entre los lacedemonios, que uno se ve inclinado a percibir el rastro aquí.»[55] De acuerdo, pero ¿qué debe entenderse por «rastro»? ¿La *función* que ejerce una institución en una sociedad puede confundirse con su *origen?*

52. En un estudio anterior, de estilo más técnico, estudié las parejas maestro-esclavo, hombre-mujer; *cf.* P. VIDAL-NAQUET, 1970.

53. Ver sobre este texto el comentario minucioso de C. PÉLÉKIDIS, 1962, pp. 83 ss., y de A. BRELICH, 1969, pp. 216-227; los testimonios epigráficos anteriores y contemporáneos están publicados y analizados por O. W. REINMUTH, 1971.

54. *Constitución de Atenas*, 42, 5.

55. P. ROUSSEL, «Revue des études grecques» (1921) 948; *cf.* P. VIDAL-NAQUET, 1968 *b* p. 948.

Nuestro bachillerato ¿se explica por orígenes medievales? Ni más ni menos que la comedia de Aristófanes no se explica por un ritual estacional de la fecundidad, como quería la escuela de Cambridge.[56] Las sociedades, saben así de la inercia como de la repetición, pero las sociedades no viven en el pasado. El pasado no ejerce influencia más que en la medida en que está *presente* en las mentalidades, los hábitos, las interpretaciones. Para volver a la efebía, está claro que en tiempo de Aristóteles, la interpretación normal de estancia que los efebos hacen en los fortines de la frontera no es un alejamiento de los jóvenes, previo a la entrada o a la vuelta a la ciudad, sino un servicio de guarnición. Y cuando Tucídides menciona, de paso, que los *peripoloi* (literalmente: los que dan vueltas alrededor), eso es los efebos, están asociados, en 423, con los nuevos ciudadanos que son los plateos, en una *emboscada nocturna* cerca de Nisaia,[57] este hecho sugiere que los efebos no son (aún) ciudadanos como los demás, que están vinculados al empleo de métodos de guerra anormales, pero todavía habría que probar que esta interpretación era corriente en la época de los hechos. Está a la vista, en todo caso, que en tiempo de Aristóteles no lo era ya.

El examen del proceso histórico permite comprender más o menos lo ocurrido. La efebía más antigua no es la de la ciudad, sino la de la fratría, institución arcaica que pudo ser reactivada en el siglo v, pero cuya función, después de la reforma de Clístenes (508), disminuye notablemente en beneficio del demo. Es a los *dieciocho* años que uno pasa a ser efebo en el sentido cívico, militar, del término; a los *dieciséis* se pasa a ser efebo en el sentido de la fratría. Y es en el marco de la fratría que se llevan a cabo los ritos de tránsito que marcan el acceso a la edad adulta, cuyo hecho principal es la oblación de la cabellera.[58] Los mitos, la comedia, las fiestas religiosas, un filósofo como Platón e incluso —intentamos demostrar— una tragedia entera de Sófocles, *Filocteles*,[59] conservaron otra cosa: el «rastro» de un ritual iniciático en el curso del cual el joven, cazador «negro» y astuto, era mandado a las zonas fronterizas hasta el momento en que habría llevado a cabo la «hazaña» que sociedades arcaicas imponen simbólicamente a sus jóvenes.

56. *Cf.* F. M. Cornford, 1914, sobre todo, pp. 53-69.
57. IV, 67.
58. *Cf.* P. Vidal-Naquet, 1968 *a*, pp. 179-180.
59. *Cf.* P. Vidal-Naquet, 1968 *b*, 1971.

Tales rituales, perfectamente vivos en Creta, en donde, todavía en época helenista, el vocabulario oficial de una ciudad cual Dreros distingue la ciudad, el campo y los fortines de la zona fronteriza, en que las instituciones educativas oponen rebaños *(agelai)* de adolescentes y compañías *(hetaireiai)* de adultos, eso es naturaleza y cultura,[60] aparecen en Atenas como ampliamente desconectados, con relación a una vida cívica profundamente racionalizada, por no decir laicizada. Asimismo, A. Brelich, poco sospechoso de rehusar la comparación con las sociedades «arcaicas», concluía su reflexión sobre la efebía ateniense notando que «los elementos de origen iniciático que en ellas observamos están privados ya de su coherencia funcional original».[61] El «principio de antigüedad» permanece, claro. En la asamblea de Atenas, los ancianos son los primeros en tener la palabra. En el debate más grave quizá nunca conocido por la *Ecclesia*, el de saber si, sí o no, lanzaría lo esencial de sus fuerzas en una expedición a Sicilia (415), Nicias invoca la solidaridad de los ancianos para oponerse a los proyectos locos de Alcibíades y sus jóvenes, intentando, de este modo, sacar partido del viejo mecanismo de las clases de edad; Alcibíades pide a los atenienses que no se asusten de su juventud: la ciudad está compuesta de jóvenes y ancianos. Es juntos que pueden vencer.[62] Alcibíades gana, para desgracia de Atenas, por lo demás; cuando menos su discurso sugiere que la ciudad es precisamente un *conjunto* que incluye e incluso anula, en buena parte, las oposiciones entre clases de edad.

El «anciano» Nicias consideraba más o menos que una ciudad en la que los «jóvenes» estuvieran en el poder era un mundo invertido; el poeta cómico Aristófanes, cuando pinta una situación utópica de mundo revuelto de arriba abajo, en *Lysistrata* o en la *Asamblea de las mujeres*, pone en manos de las mujeres atenienses los instrumentos del poder y la decisión. Justamente, en *Lysistrata* (411), queriendo justificar el papel cívico que, en la obra, se otorgan las esposas de los atenienses, decididas a la huelga de amor si la paz no se concluye, el coro de mujeres declara, recurriendo al vocabulario de las reuniones de la *Ecclesia:* «Escuchad todos, habitantes de la ciudad, pues abordamos un tema útil a la ciudadanía; es natural porque ella me ha mante-

60. *Cf.* P. VIDAL-NAQUET, 1968 *b*, pp. 948-949, 959-960.
61. A. BRELICH, 1969, p. 227.
62. *Tucídides*, VI, 13, 17, 18.

nido en el lujo y el brillo. Desde la edad de siete años, era arréfora; a los diez trituraba el grano para nuestra patrona [Atenea]; luego, revestida con la crocota, fui osa en las Brauronías. Finalmente, ya mayor y bella muchacha, fui canéfora y porté un collar de higos secos.»[63] A primera lectura, tenemos ahí un cuadro de iniciaciones femeninas por grados, comparable al que existía en Esparta para los chicos.[64] No hay tal, y este discurso debe entenderse como ideológico: las mujeres atenienses no eran, hablando propiamente, ciudadanas, y las muchachas no eran futuras ciudadanas, a las que la ciudad tuviese que hacer atravesar las etapas de una iniciación educativa. La ciudad ateniense se constituyó sobre la exclusión de las mujeres, igual a como se constituyó, desde otros puntos de vista, sobre la exclusión de los extranjeros y los esclavos. El único rol cívico de las mujeres consiste en dar nacimiento a ciudadanos, y la condición que se les impone, desde la ley pericleana de 451, es ser hija de un ciudadano y de una hija de ciudadano. El coro de *Lysístrata* razona *como si* las atenienses fuesen efectivamente la ciudad. Las etapas son las de un pseudociclo. La mayoría de ellas nada tienen que ver, o casi nada, con los ritos de tránsito: las arréforas sólo eran cuatro, elegidas entre las muchachas nobles. Dos de ellas estaban principalmente encargadas de tejer el *peplos* de la diosa, mientras que las dos restantes desempeñaban un papel clave en el ritual harto misterioso de las arreforía (o arretoforía).[65] Las trituradoras de grano preparaban las harinas y los panes para los sacrificios del culto de Atenea, las canéforas portaban cestos para la procesión solemne de las Panateneas; total, se trata de funciones que las jóvenes llevan a cabo en servicio de la comunidad, y aun cuando ciertos rasgos de ritos —vestido especial, incluso reclusión de las arréforas— estén presentes, no se ve que el destino de una clase de edad esté aquí en juego. Es la ciudad la que, en ocasión de cada fiesta, renueva su contacto con la divinidad. No son las atenienses las que franquean una etapa.

63. *Lysistrata*, 638-647.

64. *Cf.* A. Brelich, 1969, pp. 229 ss., en que esta primera lectura se critica juiciosamente.

65. El texto esencial es Pausanias, I, 27, 3; los datos fueron recogidos y (comentados muy *sui generis*) por Cook, 1940, pp. 165-191, y especialmente por W. Burkett, 1966, que subraya los aspectos iniciáticos del ritual, pero sin llegar a poner en relación, creo, este rito con el paso de una clase de edad a otra.

Muy diferente y mucho más complejo es el caso de las pequeñas «osas» del santuario de Artemis de Brauron. El mismo nombre del animal que representaban las niñas, el de la divinidad: Artemis, diosa de la naturaleza salvaje, las indicaciones de los escoliastas sobre este culto y otros santuarios de Artemis en Atica,[66] los testimonios arqueológicos que se remontan a la primera mitad del siglo v,[67] no dejan duda ninguna sobre el carácter del rito: se trataba de una reclusión que precedía —en mucho— y condicionaba el matrimonio. Importaba, dice por ejemplo el escoliasta Harpocration, que las muchachas «hiciesen de osas antes de sus bodas, para Artemis de Mounyjía o para la de Brauron». Las leyendas etiológicas explicaban esa necesidad invocando el asesinato originario, por unos muchachos, de una osa, a cambio de lo cual se impone, en un primer tiempo, un sacrificio humano, en un segundo tiempo, este mismo ritual-sustituto realizado por las chicas-osas.[68] Cualesquiera que sean las variantes, este mito se deja interpretar fácilmente: a cambio de la progresión de la cultura que implica matar a los animales salvajes, progresión cuyos responsables son los hombres, las muchachas están obligadas, antes de sus bodas, e incluso de su pubertad, a conocer un período de «salvajismo» ritual. El examen de los documentos de cerámica de Brauron enseña que los ritos en honor de la diosa suponían (¿alternativamente?) la desnudez y el porte de un vestido (la «crocota» es un vestido color azafrán), lo que tal vez sea una forma de dramatizar el paso del estado salvaje a la civilización. Queda, empero, que solamente un pequeño número de atenienses tenían la posibilidad de hacer de osas; la dimensión de los santuarios no deja duda ninguna al respecto. La misma escolia de Aristófanes, que es nuestro documento más preciso,[69] dice a un tiempo que las «osas» eran niñas «escogidas» y que la diosa había decidido —en el tiempo original de la fundación del rito— que las atenienses no podrían unirse a un hombre antes de haber hecho de osas a su servicio. Hay que admitir, pues, que, aun cuando las osas representen la comunidad femenina, en el sentido en que la *boulé* (consejo) representa la ciudad, es a una élite de «escogidas» a las que se reserva la iniciación. Este procedimiento es, por lo demás, bien conocido

66. Los textos están recogidos por A. Brelich, 1969, pp. 247-249.
67. *Cf.* L. G. Kahil, 1965.
68. Los dos tiempos a veces están entremezclados.
69. Esc. de *Lysistrata,* 645, *cf.* A. Brelich, 1969, pp. 247-249.

de los etnólogos, es el de las «sociedades secretas», pequeños grupos que llevan a cabo una tarea de interés público y para las cuales se ha previsto un grado particular de iniciación.

Si recordamos el paralelo que habíamos puesto en principio, siguiendo a J.-P.- Vernant: «El matrimonio es a la chica lo que la guerra al muchacho», fórmula por lo demás aplicable a numerosas sociedades, vemos cómo funcionaron las cosas en Atenas. Para los muchachos: la efebía, rito de acceso a la adolescencia, se separó de la efebía, servicio militar impuesto a todos: no existe, a este nivel grupos privilegiados por su nacimiento, su fortuna, su participación en tal o cual sacerdocio familiar. Como máxime motivos de orden familiar: recoger una sucesión, impedir que un *oíkos* se quede en desherencia casándose con una muchacha *epíklera,* pueden suspender esta obligación. Según su fortuna, el joven ateniense servirá más tarde como marino, como caballero o como hoplita, pero siempre habrá sido efebo y habrá prestado un juramento cuya moral es hoplítica: «No abandonaré a mi compañero de fila»; los rituales propiamente iniciáticos están, en cierto modo, separados del procedimiento de iniciación cívica. Nada parecido, evidentemente, existe para las muchachas: su matrimonio comportará, sí, «ritos de tránsito» bien conocidos (paso del umbral en brazos del marido), da derecho a la participación a estas ceremonias específicamente femeninas y ciudadanas, que son las Tesmoforía,[70] única asamblea que reúne a las mujeres en cuanto son atenienses para la única forma de política —diríamos— que les es permitida, pero la iniciación propiamente dicha de las clases de edad, si nunca fue común a todos, siguió el camino inverso de las iniciaciones masculinas. Sólo afecta a un grupo ínfimo de novicias que no pueden representar la ciudad más que por metonimia.

La visión que los autores antiguos, atenienses en particular, nos han comunicado de Esparta, es la de una sociedad que niega la historia para instalarse en la inmovilidad de la «constitución de Licurgo».[71] El esfuerzo de los modernos, cuando no han capitulado ante el «espejismo espartano», ha consistido en «normalizar» la excepción espartana, de la que A.-J. Toynbee quiso hacer una de sus «civilizaciones».

70. *Cf.* Ver M. Detienne, 1972 *a*, pp. 149-159.
71. Ver ahora principalmente, E. N. Tigerstedt, 1965, y E. Rawson, 1969.

Normalizar es lo que hacen, por ejemplo, tanto H. Jeanmaire en *Couroi et Courètes* (1939) cuando descubre «bajo la máscara de Licurgo» una sociedad comparable en todo a las sociedades africanas, como M. I. Finley cuando muestra que los tres aspectos fundamentales de la Esparta clásica —la infraestructura agraria, con la jerarquía de los *homoioi* (pares), de los periecos e ilotas, el sistema gubernamental y militar, el conjunto formado por los ritos de tránsito, la educación *(agogé)*, las clases de edad, las comidas en común, etcétera— no se constituyeron ni evolucionaron en bloque, que «la revolución del siglo VI» que dio su rostro a la Esparta clásica es un proceso complejo de innovación, de transformación y reactivación de elementos e instituciones que en apariencia han sido transmitidos intactos, surgidos del fondo de las edades.[72]

Lo que era verdad del efebo ateniense a *nivel del mito* es verdad del cripto espartano *a nivel de la práctica:* el cripto aparece desde todo punto de vista como un antihoplita; [73] los criptos eran jóvenes que dejaban la «ciudad» para errar, ocultos, aislados, «desnudos», eso es, sin equipamiento pesado, en la montaña y el campo, alimentándose como podían, degollando de noche a los ilotas a los que los éforos, para que ninguna impureza manchara este crimen, declaraban anualmente la guerra. Este retiro duraba, según el escoliasta de las *Leyes* de Platón,[74] un año entero, mientras que Platón insiste en su carácter invernal. Basta invertir este texto para obtener las reglas de vida y comportamiento moral y social del hoplita, cuyas virtudes se honraban en Esparta más que en parte otra alguna: vida y comidas comunitarias, combate abierto, de día, en el llano, durante el verano, fundado en el enfrentamiento cara a cara de las falanges. Sólo que, así como un reducido número de atenienses hacía de «osas», también un reducido número de espartanos llevaban esta vida que Henri Jeanmaire comparó a la «licantropía», conocida especialmente en Africa.[75] Plutarco precisa que son los jóvenes espartanos «más astutos» los elegidos para franquear este rito de tránsito, y es verosímil que, convertidos en hombres y guerreros de pleno derecho, los criptos se

72. *Cf.* M. I. Finley, 1968, p. 145.

73. *Cf.* H. Jeanmaire, 1939, pp. 550-558, P. Vidal-Naquet, 1968 *b*, pp. 953-955, A. Brelich, 1969, pp. 155-157 en que se encontrarán los textos reunidos y examinados.

74. *Leyes* III, 633 *b*.

75. J. Jeanmaire, 1939, p. 540 ss.

identificaran con el cuerpo de élite de trescientos «caballeros» (en realidad infantes) que realizaban, sobre todo, tareas policiales.[76] Es, en efecto, imposible separar la criptia de la función efectiva que ejercía en la sociedad espartana, función que tuvo que elaborarse principalmente a partir del siglo VIII, fecha de la conquista de Mesenia: favorecer por todos los medios el mantenimiento de un Estado policial frente a las revueltas endémicas de la población reducida a servidumbre de Mesenia y de la propia Laconia. El cripto, como el efecto de los mitos atenienses, es un cazador astuto, pero es un cazador de ilotas.[77] El salvajismo provisional del cripto es un salvajismo altamente socializado e incluso politizado: sirve directamente para el mantenimiento del orden político y social.

A primera vista, la educación del joven espartano, ésta *agogé,* sin la que ningún espartano puede llamarse ciudadano de pleno ejercicio, aparece como un conjunto de ritos iniciáticos de tipo «primitivo» que se mantiene en la época clásica, e incluso más tarde, en pleno vigor. Esparta es incluso la única ciudad griega de la que conocemos cuando menos los nombres de las distintas «clases de edad» que limitan la infancia, la juventud y la adolescencia.[78] «Licurgo prescribió —escribe un historiador romano— que los niños fuesen llevados no a la plaza pública sino por los campos para que pasen sus primeros años no en el lujo sino en trabajos y penalidades, y decidió que no tenían que volver a la ciudad más que convertidos en hombres.»[79] La «selva» y la ciudad, la niñez y la edad adulta, las oposiciones tienen un aire perfectamente límpido. Mirado de cerca, las cosas no son tan claras. Constatemos, de antemano, este hecho sorprendente, pero que no parece haber llamado la atención de los comentadores: aparece como difícil, por no decir imposible, fijar el momento en que un joven espartano se convierte en un adulto de pleno derecho. Sin duda sabemos que hacia los veinte o veintiún años el *irene* (eso es el efebo) espartano pasa a *sfaireús,* eso es jugador de pelota,[80] pero este momento no parece haber sido especialmente dramatizado: nada hay en Esparta que recuerde el juramento ateniense de los efebos convertidos en hoplitas, juramento que

76. *Id.*, pp. 542-545.
77. *Cf.* W. WACHSMUTH, 1844, I, p. 462; II, p. 304.
78. *Cf.* sobre el examen más reciente, A. BRELICH, 1969, pp. 116 ss.
79. JUSTINO, III, 3, 6.
80. PAUSANIAS, III, 14, 6.

existe, empero, en otras sociedades más próximas, desde no pocos puntos de vista, de Esparta que de Atenas, en Creta por ejemplo. El texto de Jenofonte sobre el que se toma base a veces para afirmar la existencia de este tránsito[81] nada dice de tal, incluso dice lo contrario: «A los que han franqueado la edad de la adolescencia y pueden ya ser cargados con más altas magistraturas, los demás griegos les suprimen la obligación de mantener su vigor físico, pese a que les imponen el servicio del ejército; pero Licurgo decretó que para la gente de esta edad la caza era la más bella ocupación, a menos que se lo impidiera algún deber para con la Ciudad, puesto que no les hacía menos capaces que los jóvenes para soportar los trabajos militares.»[82] Resulta difícil decir si la edad adulta en Esparta es una infancia prolongada, o más bien si la infancia no sería un entreno prematuro para la vida de adulto y de soldado. Contrariamente, en todo caso, a lo que ocurre en otras partes, en Creta por ejemplo, el matrimonio en modo alguno es un término para la adolescencia: durante varios años después de su boda el joven casado sigue llevando vida de cuartel, y sólo se ve con su mujer clandestinamente.[83] Mejor, mientras en otras ciudades griegas el sacrificio de la cabellera marcaba el fin de la adolescencia, en Esparta los adultos tenían costumbre de llevar cabellos largos.[84] La oblación de la cabellera es un rito de tránsito, pues comporta un antes y un después; no ocurre lo mismo con su mantenimiento, que no puede marcarse apenas con una ceremonia. Se ha buscado en las pruebas sucesivas que tenía que pasar el joven espartano, y las más célebres de las cuales son los robos de queso realizados bajo los golpes en el altar de Artemis Ortia,[85] restos de iniciaciones e incluso de muertes ficticias, pero ninguna de esas pruebas desempeña un papel decisivo.

Lo que sí sorprende al lector atento de los textos célebres que describen la *agogé*: la *República de los lacedemonios* de Jenofonte, la *Vida de Licurgo* de Plutarco, es que la niñez espartana aparece como colocada bajo el signo de lo «salvaje» y al mismo tiempo de la cultura hoplítica: el niño es a un tiempo un animalillo y un prehoplita, hasta tal punto

81. A. Brelich, 1969, p. 125.
82. Jenofonte, *República de los lacedemonios*, IV, 7.
83. *Íd.*, I, 5; Plutarco, 15. *Licurgo*, 15.
84. Heródoto, I, 82; Plutarco, *Lisandro*, I.
85. Jenofonte, *íd.*, II, 9; no hay que confundir este uso con el espectáculo en que se convirtió en la época romana.

las instituciones propiamente militares incendiaron, por así decir, la educación espartana.[86] El vocabulario, en la medida que lo alcanzamos directamente, es característico. Para designar a bandas de jóvenes, los antiguos utilizan al mismo tiempo el vocablo *agela,* rebaño, y el término *ila* que designa más bien la sección de soldados.[87] La descripción de Jenofonte es particularmente característica, los niños son a un tiempo acostumbrados, como los criptos, a la astucia, al robo, a la acción nocturna, y se mezclan con los adultos en el curso de las *sisicias* (comidas comunes).[88] Un rito resulta sumamente notable: en el Platanista (bosque de plátanos) de Esparta, se enfrentaban periódicamente dos batallones (*moírai,* término empleado en el ejército espartano) de «efebos» lacedemonios. El combate, sobre el modelo del de la falange, iba precedido por el sacrificio a Enyalios, dios del alboroto salvaje, de dos perros, eso es del más doméstico de los animales —pero se trata aquí de perros guerreros—. Iba precedido asimismo de un combate entre dos jabalíes, animales salvajes, si los hay, pero esos animales eran entrenados para el combate. La victoria del jabalí de uno de los dos campos implicaba ordinariamente la del grupo de jóvenes al que está vinculado.[89] Todo ocurre como si «salvajismo» y «cultura» no apareciesen como dos antagonistas de los que hay que dramatizar la oposición, sino como dos opuestos que hay que unir lo más posible. La dramatización está reservada únicamente a los criptos.

Lafitau había notado ya que el estatuto de la mujer era harto diferente de Esparta respecto de las demás partes de Grecia, y al efebo había proferido la palabra «ginecocracia».[90] De forma general, en las ciudades griegas más arcaicas o más arcaizantes, podría decirse que la oposición entre los sexos es menos fuertemente sentida que en una ciudad democrática como Atenas. En esta última ciudad, el poder femenino está en la comedia y la utopía; en Esparta, en Ló-

86. A. Brelich, 1969, p. 136.
87. Plutarco, *Licurgo,* 16; Jenofonte, *República de los lacedemonios,* II, ii. Nilsson, 1912, p. 312, estima que en Plutarco *agelé* traduce *ila.* El título oficial atestiguado por las inscripciones del jefe de banda es *bouagos,* boyero.
88. Jenofonte, *íd.,* II, 58, V, 5; *cf.* Plutarco, *Licurgo,* 12.
89. Pausanias, III, XIV, 8; XX, 8. Uno de los concursos de jóvenes que nos son conocidos por las dedicatorias a Artemis Ortia lleva un nombre que significa indiscutiblemente «caza», los demás parecen haber sido enfrentamientos musicales; cf. A. Brelich, 1969, p. 175.
90. Lafitau, 1724, I, p. 73.

erida, en otras partes, está inserto en la tradición histórico-legendaria, asociado por lo demás al poder servil.[91] En el caso particular de Esparta, y de lo que puede saberse de sus «iniciaciones femeninas»,[92] ¿cómo se plantea el problema? La mujer espartana sabe, en el momento de su matrimonio, de los ritos de inversión que se acercan a lo que se conoce en el resto del mundo griego: la muchacha «era puesta en manos de una mujer llamada *nymfeutria,* que le cortaba los cabellos a rape, le imponía un vestido y calzado de hombre y la acostaba sobre una yacija, sola y sin luz»,[93] pero de forma general, lo que sabemos de su infancia y su adolescencia se parece menos a una preparación, jalonada por rito, al matrimonio, que a un calco de las instituciones masculinas. No es que la espartana se prepare para la guerra, como la ciudadana de la *República* y de las *Leyes* de Platón, lo que pasa es que no retiene más funciones femeninas que la procreación de hermosos niños. La familia espartana apenas es una institución de la ciudad: ésta se esfuerza, por el contrario, en reducir la vida familiar a su más simple expresión.

En todo caso, la impresión que puede sacarse de los escasos datos de la tradición antigua no es tanto la de un «paralelismo»[94] entre educación de las muchachas y educación de los jóvenes, como el de un calco: hay *agelai* de muchachas[95] como los hay de muchachos; la desnudez femenina es de rigor en ciertas ceremonias, igual que la desnudez masculina;[96] los ejercicios físicos y los concursos son comunes a ambos sexos;[97] sería fácil multiplicar los ejemplos y las referencias. El calco no es, es verdad, complejo: las niñas y las muchachas no se reparten en «clases de edad»; en numerosos cultos el papel de las chicas es distinto del de los muchachos; pruebas de resistencia como las que conocía el altar de Artemis Ortia se reservan a los muchachos; e incluso la cripta es una institución estrictamente masculina, al mismo título que todas las instituciones propiamente políticas de la Esparta antigua. La joven espartana era, en el sentido pleno del término, un «chico fallido».

91. *Cf.* P. VIDAL-NAQUET, 1970, pp. 68-74.
92. Ver A. BRELICH, 1969, pp. 157-166, exposición muy matizada.
93. PLUTARCO, *Virtud de las mujeres,* 245 *f; Licurgo,* 15.
94. A. BRELICH, 1969, p. 157.
95. PÍNDARO, fr. 112 (Snell).
96. PLUTARCO, *Licurgo,* 14-15.
97. JENOFONTE, *República de los lacedemonios,* I, 4.

Ahora se ve, sin duda, donde nos ha llevado el paralelo entre Atenas y Esparta, juego al que, después de tantos otros, nos hemos dejado arrastrar. De una ciudad griega a otra las palabras que forman la base de la lengua iniciática son sin duda las mismas, y fácilmente se encuentran, en este lenguaje, los pares de oposiciones que la antropología moderna nos ha enseñado a descubrir. Pero la disposición en frases es tan radicalmente distinta que por poco se diría que Esparta y Atenas se oponen, en la práctica, de una forma casi tan rigurosa como en los discursos de Tucídides. Y no obstante, esta oposición es manifiestamente resultado de una evolución histórica que ha acentuado más que reducido las diferencias. Sin duda la sociedad griega es una sociedad «histórica» y se sabe que se han podido contraponer «sociedades *frías* y sociedades *cálidas*: unas intentando, gracias a las instituciones que se dan, anular de forma casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; las demás interiorizando decididamente el porvenir histórico para convertirlo en motor de su desarrollo»,[98] pero Esparta es precisamente el caso tipo de una sociedad que se negó a interiorizar la historia y que es, con todo, frente a las demás ciudades griegas, producto de una evolución histórica compleja. Luego la cuestión es saber si, después de haber tomado de los etnólogos los instrumentos de investigación que ellos mismos han adaptado a la lingüística estructural, no debemos, por nuestra parte, formular al respecto esta exigencia de totalización que tan justamente han puesto ante nosotros, dando al eje diacrónico la misma importancia que al cuadro sincrónico.[99] Fuera de esta exigencia, ¿qué significarían los sistemas de signos en los que encerraríamos las sociedades que estudiamos —su alcance científico puesto aparte, claro, que es transhistórico e incluso transetnográfico—, sino el depósito, o el rastro que cada una de ellas deja por el camino, bajo forma de textos, de objetos de arte o de ruinas? Edgar Morin evocó este universo extraño que es el de las guías turísticas: «Es una especie de vasto parque-museo. El país es despojado de su sociología [y su historia] en beneficio de su etnología, su arqueología, su folklore y sus curiosidades.»[100]

98. Cl. Lévi-Strauss, 1962, pp. 309-310.
99. Entre las mejores tentativas en esta dirección, señalemos por ejemplo, N. Wachtel, 1971, y R. I. Zuidema, 1971 (con prefacio de N. Wachtel).
100. E. Morin, 1965, p. 223.

El admirable trabajo de etnólogos antiguos y modernos ha ampliado inmensamente la «tópica» del historiador, pero una etiología sin historia, ¿sería algo más que una especie de turismo superior?

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de: *Historia natural y moral de las Indias,* Sevilla, 1590; *Obras del P. José de Acosta,* del P. Francisco Mateos. Madrid, 1954.
BACHOFEN, J. J.: *Das Mutterrecht,* Basilea, 1861 (nueva edición procurada por K. Meuli. 2 vol., Basilea, 1948).
BÉRARD, Cl.: *L'Hérôon à la porte de l'Ouest* (Eretria, Fouilles et recherches, III). Berna, 1970.
BEVERLY, R.: *Histoire de la Virginie* «par un auteur natif et habitant du Païs» (trad. del inglés). Amsterdam, 1707.
BRELICH, A.: *Guerre agoni e culti nella Grecia arcaica.* Bonn, 1961.
— *Initiation et histoire, in* C. J. BLEEKER (éd.), *Initiation Contributions to the theme of the study* (conferencia de Estrasburgo, 17-22 septiembre 1961), Leiden, 1965.
— *Paides e Parthenoi.* Roma, 1969.
BURKERT, W.: *Kekropidensage und Arrhephoria,* «Hermes», XCIV (1966), páginas 1-25.
CALAME, C.: *Philologie et anthropologie structurale; à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich,* «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», XI (1971), pp. 7-47.
COOK, A. B.: *Zeus,* III, I. Cambridge, 1940.
CORNFORD, F. M.: *The Origin of Attic Comedy.* Londres, 1914.
DELCOURT, M.: *Hermaphrodite.* París, 1958.
DETIENNE, M.: *Les Jardins d'Adonis.* París, Gallimard, 1972 (aquí, 1972 *a*).
— *Entre bêtes et dieux,* «Nouvelle Revue de Psychanalyse», automne (1972), pp. 231-248 (aquí, 1972 *b*).
DUCHET, M.: *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières.* París, 1971.
DUMÉZIL, G.: *Horace et les Curiaces.* París, 1942.
— *Mythe et épopée,* I. París, Gallimard, 1968.
ÉLIADE, M.: *La Nostalgie des origines.* París Gallimard, 1971 (tomado en parte del resumen de C. J. BLEEKER, citado más arriba); «L'initiation et le monde moderne», pp. 1-14.
FINLEY, M. I.: *Ancient Sparta,* en J.-P. Vernant (éd.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne.* La Haya- París, 1968.
— *Le Monde d'Ulysse,* trad. Cl. Vernant-Blanc. París, 1969.
GAIDOZ, H.: *La mythologie comparée un mot d'explication,* «Mélusine», II, 1884-1885, c. 97-99.
GARAUDY, R. (prefacio de): *Sur le «mode de production asiatique».* París, 1969.
GENNEP, A. van: *Contribution à l'histoire en France de la méthode et-*

nographique, «Revue de l'histoire des religions», LXVII (1913), páginas 321-338.
— *Les Rites de passage*. París, 1909.
GERNET, L. y BOULANGER, A.: *Le Génie grec dans la religion*. París, 1932 (nueva edición París, 1970).
GODELIER, M. (prefacio de): *Sur les sociétés précapitalistes*, textos selectos de Marx, Engels, Lenin. París, 1960.
HODGEN, M. T.: *The Doctrine of Survivals. A chapter in the History of Scientific Method in the Study of Man*. Londres, 1936.
JEANMAIRE, H.: *La cryptie lacédémoniene*, «Revue des études grecques», XXVI (1913), pp. 121-150.
— *Couroi et Courètes*. Lille y París, 1939.
KAHIL, L. G.: *Autour de l'Artémis attique*, «Antike Kunst», VII (1965), páginas 20-33.
KASPAR, K.: *Indianer und Urvölker nach Jos. Fr. Lafitau (1681-1746)*, Friburgo (Suiza), 1943.
LABARBE, J.: *L'âge correspondant au sacrifice du* koureion *et les données historiques du sixième discours d'Isée*, «Bulletin de l'Académie royale de Belgique», Cl. des Lettres, XXXIX (1953), pp. 358-394.
LAFITAU, J.: *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*. 2 vols. in-4.°, y 4 vols. in-12. París, 1724.
LANG, A.: *Mythes, Cultes et Religion* (trad. del inglés). París, 1896.
LEACH, E.: *Critique de l'anthropologie* (trad. del inglés). París, 1968.
— *Frazer and Malinowski. On the «Founding Fathers»*, «Encounter» (25 mayo 1964), pp. 24-36 (recogido en «Current Anthropology», VII [1966], pp. 360-367).
LE GOFF, J. y LEROY-LADURIE, E.: *Mélusine maternelle et défricheuse*, «Annales ESC» XXVI (1971) pp. 587-622.
LÉVY-STRAUSS, Cl.: *La Pensée sauvage*, París, 1962.
— *L'Homme nu*. París, 1971.
LLOYD, G.E.R.: *Polarity and Analogy; two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge, 1966.
MARETT, R. R. (ed.): *Anthropology and the Classics*. Oxford, 1908.
MARGARIDO, A.: *Proposiçôes Teoricas Para a Leitura de Textos Iniciaticos*, «Correio do Porto» (Porto Alegre), 21 de agosto de 1971.
MAXWELL STUART, P. G.: *Remarks on the black Coats of the Ephibi*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», CXCVI (1970).
MERCIER, P.: *Histoire de l'anthropologie*. París, 1971.
MOMIGLIANO, A.: *Studies in historiography*. Londres, 1966.
MORGAN, L. H.: *Ancient Society*, 1877 (trad. francesa, *La Société archaïque*. París, 1971).
— *Laws of descent of the Iroquois*, «Proceedings of the American Association for the Advancement of Science», XI. II (1857), pp. 132-148.
MORIN, E.: *Introduction à une politique de l'homme*, seguido de *Arguments politiques*. París, 1965.
NILSSON, M. P.: *Die Grundlagen des Spartanischen Lebens*, «Klio», 12 (1912), pp. 308-340; *Opuscula Selecta*, 2 Lund, 1952, pp. 826-869.
PANOFF, M.: *Bronislaw Malinowski*. París, 1972.
PANOFSKY, E.: *Essais d'iconologie* (trad. del inglés). París, Gallimard, 1967.
PÉLÉKIDIS, C.: *Histoire de l'éphébie attique, des origines à 31 avant Jésus-Christ*. París, 1962.
PEMBROKE, S.: *Women in charge. The function of alternatives in early*

Gretek tradition and the ancient idea of matriarchy. «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXX (1967), pp. 1-35.
POLIAKOV, L.: *Le Mythe aryen.* París, 1971.
RAWSON, E.: *The Spartan Tradition.* Oxford 1969.
REINMUTH, O. W.: *The Ephebic Inscriptions of the Fourth Century B.C.* Leiden 1971 («Mnemosyne», supl. IV).
ROUSSEL, P.: *Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du Ve siècle avant Jésus-Christ à l'époque romaine,* «Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres», XLIII, 2 (1951, en realidad de 1941), pp. 123-228.
— *Les chlamydes noires des éphèbes athéniens,* «Revue des études anciennes», XLIII (1941), pp. 163-165.
THOMSON, G.: *Aeschylus and Athens.* Londres, 1941 (varias reediciones).
TIGERSTEDT, E. N.: *The Legend of Sparta in classical Antiquity.* Estocolmo, 1965.
TYLOR, E. B.: *La Civilisation primitive,* 2 vol. trad. P. Brunet y A. Barbier. París, 1876 (según la 2.ª edición, 1873, de «Primitive Culture». Londres, 1871).
VERNANT, J.-P.: «Introduction» a *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* pp. 9-30.
VEYNE, P.: *Comment on écrit l'histoire.* París, Seuil, 1971.
VIDAL-NAQUET, P.: «Avant-Propos», en K. A. Wittfogel, *Le Despotisme oriental,* trad. del inglés, París, 1964.
— *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne,* «Annales ESC», XXIII (1968), pp. 947-964 (citado: 1968 *b*).
— *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie,* en Cl. NICOLET (éd.): *Recherches sur les structures sociales dans l'antiquité classique.* París, 1970 pp. 63-80.
— «*Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie,* en «Annales ESC», XXVI (1971), pp.623-638; recogido en J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NARQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne.* París, 1972, pp. 159-184.
— *La tradition de l'hoplite athénien,* en J.-P. VERNANT (éd.): *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* pp. 161-181 (citado: 1968 *a*).
WACHSMUTH, W.: *Hellenische Alterthumskunde aus dem Gesichts punkt des Stats.* Halle, 1844².
WACHTEL, N.: *Pensée sauvage et acculturation: l'espace et le temps chez Felipe Guaman Poma de Ayala et l'Inca Garcilaso de la Vega,* «Annales ESC», XXVI (1971), pp. 793-840.
ZUIDEMA, R. I.: *Etnología e storia: Cuzco e le strutture dell'impero inca,* trad. del inglés con prefacio de N. WACHTEL. Turín, 1971.

El cuerpo. El hombre enfermo y su historia

Jacques REVEL y Jean-Pierre PETER

«Tanto va la creencia a la vida, a lo que la vida tiene de más precario, la vida real se entiende, que al final esta creencia se pierde.»

André BRETON,
Primer Manifiesto

Vivimos, sin poder pensarlas, las aventuras de nuestro propio cuerpo. Su evidencia familiar y engañosa les asigna una topografía positiva (se ha dicho natural), que a su vez nos sirve como pensable. No obstante, el primer interrogante erosiona esas certidumbres: ¿qué sabemos decir de la enfermedad? Como de una muerte, que nos atraviesa; entonces percibimos este accidente bajo las especies de la pura contingencia: el mal nos ha cogido. O bien es la absoluta necesidad: sabia o espontánea, su palabra no es para el enfermo más que la ocasión, el rodeo verbal exigido para que se constituya el relato escrito desde siempre en el que su desgracia adquiere palabra y sentido; no es al final más que el reverso decible del destino. Esta oscilación fundamental entre el incidente y la ley es la misma alrededor de la cual se organiza la más antigua imaginería de los azotes. Polos parlanchines e irrisorios, que no dicen nada más que su impotencia para decir, pero que un mudo hace hablar. Es el cuerpo, el ausente del lenguaje, el lugar del deseo y el infortunio.

Ausente también de la historia, pese a ser uno de sus lugares. Hace cincuenta años que los historiadores, renovando el voto de Michelet, salieron en búsqueda de la misma vida. Buscando, del lado de lo cotidiano y lo numeroso, «la carne y la sangre de la historia». Enumerar, contar, poner en serie, constituir cuadros: trigos, oficios, pasiones, imágenes, la vida y la muerte, todo parece poder entrar en este espacio del número. Más ¿a qué precio? Lo que el historiador reseña, lo produce al mismo tiempo más allá de la impasibilidad de las cifras. Quisiéramos aquí tomar en serio una de sus operaciones, que afecta a la enfermedad. Ni la cuenta, ni la restitución de los hechos mórbidos en el tiempo, no bastan

para hacer de aquélla un objeto histórico; ni siquiera lo convierten en un objeto sin más, sino que el atributo que, en el espacio neutro del cuadro sociográfico, califica al hombre que tiene hambre, trabaja y muere, es la base abstracta de cualidades generales. Este procedimiento no hace más, como se verá, que redoblar la distancia que el silencio del cuerpo instaura en el alma de toda experiencia de la enfermedad en la cultura occidental. Quisiéramos decir aquí las dificultades, el precio y lo que está en juego de una historia de la enfermedad que no sea historia de otra cosa, o que, por decir mejor, no evite su objeto.

* * *

La medicina, antes de haberse convertido en una técnica, en su nacimiento, articulaba la enfermedad y la experiencia singular del enfermo. Simétricamente, desde el origen de la crónica, el historiador ha hecho de la enfermedad uno de los tránsitos obligados de su narración. De Tucídides a Gregorio de Tours y a las innúmeras *Relations de la maladie*... anónimas que comentan las pestes de la edad moderna, la marca se ha conservado: la encontramos sin sorpresa en la figura que hoy el periódico da de la epidemia o del fantasma de la epidemia. En todos esos textos se reconocen secuencias similares. Un actor histórico (el jefe, la ciudad, el pueblo cristiano, la nación) recibe de fuera (Dios, Oriente, judíos) su mal (castigo, prueba, venganza), pero tiene que buscar en sí mismo el remedio (en el arrepentimiento, la oración, el retiro, el pogrom). Se trata, efectivamente, de un relato. Aceptemos el término «intriga»: [1] se lee que una sociedad ha descubierto en la historia de la enfermedad la de su desgracia y que procura hacerla pensable. Se comprende así el éxito fantástico, erudito o popular, de la vieja teoría de las simpatías que la literatura de buhoneros hace circular en las campiñas francesas hasta pleno siglo XIX, y que impregna todavía hoy las representaciones médicas espontáneas.[2] Es un sistema del mundo. Se entiende también que la peste haya constituido el arquetipo de la enfermedad para los antiguos historiadores; por sí sola es una historia, pero viene del exterior mudo de la historia; es, por excelencia, social, pero su lugar

1. Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie.* París, 1971, pp. 46-47.

2. *Cf.* Luc Boltanski, *La Découverte de la maladie,* estudio policopiado. Centro de Sociología europea. París, 1969.

en la sociedad no es asignable; es evidente, pero incaptable; colectiva, más sólo detectable en el solo individuo. El grupo reencuentra en ella todos los interrogantes que lleva sobre sí mismo. Nuestros textos son las variantes de un mito.

Los historiadores buscan hoy en ella los elementos de una historia positiva. La tarea es incómoda. En los archivos médicos o administrativos, hasta el fundido del lenguaje que constituye y continúa la clínica, la incertidumbre es ley. Nace, claro, de un discurso médico complejo y casi siempre polisémico: pero también de los trastornos de hecho de la morbidez, como de la percepción absolutamente diferente que de ella han tenido y transmitido los hombres en el tiempo. Todo diagnóstico retrospectivo exige pues traducción,[3] que no es simple sistema de equivalencia, sino la reorganización del archivo según otro código. Demos por adquirido este material nuevo, sólido, por lo menos probable: dos historias son posibles.

La primera es una historia natural de la morbidez, y uno de los elementos de una ecología retrospectiva. Siguiendo el destino particular de cada enfermedad, pero también integrándolo en conjuntos nosológicos complejos (o patocenosis), puede intentarse escribir un relato que deja a menudo al hombre de lado. En esta óptica, el descubrimiento de América no es más que el ínfimo incidente que posibilita este intercambio, por lo demás formidable: las «gripes» del viejo mundo contra la sífilis del nuevo. Los historiadores se interrogaban: el gran retorno de la peste a mediados del siglo XVI ¿sería el precio pagado por tres siglos de excesivo optimismo demográfico y económico; o, siquiera, la explotación señorial tomada en su lógica, prepararía el terreno de la catástrofe, utilizando hasta el absurdo material humano? Más bien nos inclinamos por responder hoy que una circulación bacteriológica, después de varios pasos sin futuro, halló finalmente apoyo animal (la rata negra), y, accesoriamente, densidades humanas apropiadas para su arraigo. Quizás algún día próximo se comprenda su desaparición a fines del XVII y principios del XVIII no como improbable victoria de los hombres, sino como resultado del antagonismo entre el bacilo pestoso y otro microorganismo o, más probablemente, de una nueva

3. Sobre los problemas prácticos de la traducción, *cf.* Jean-Pierre PETER, *Les mots et les objets de la maladie*, «Revue historique», n.º 499 (1971), pp. 15-21.

inmunidad de las ratas.[4] Los hombres no son aquí más que una pieza de un sistema de los vivos que se define por el equilibrio interno, el antagonismo, la adaptación biológica.

La segunda vía es antropocéntrica, y uno de los elementos de una historia social. Puede ser una sociología de la morbidez. Masivamente revela la presencia opresiva de la enfermedad en las sociedades medievales y modernas. Para un período favorecido en documentos, finales del siglo XVIII, en el marco del pueblo, la provincia, pronto toda la antigua Francia, las investigaciones médico-administrativas dan a conocer, más allá de los grandes acontecimientos espectaculares, la enfermedad cotidiana: brotes de gripes, de disenterías infecciosas, de neumonías; resurgencias anuales de enfermedades infantiles mucho más crueles que hoy, las regulares de la viruela y la difteria; la sorda evidencia de la tuberculosis en el campo ya antes de la explosión urbana del siglo XIX. Estos datos confirman y precisan los recuentos de los demógrafos. El menor accidente diezma una población frágil que, en sus cuatro quintas partes, subsiste al borde la supervivencia. Pues la enfermedad aflige primero a los pobres. Incluso cuando las condiciones de su difusión son en teoría igualitarias, como en el caso de la peste, sigue siendo selectiva; por lo demás, las instituciones sanitarias acentúan sus caracteres: marginación y segregación de los enfermos pobres, fuga de ricos y poderosos, desempleo y hambre en las ciudades bloqueadas la explican. Se entrevé, de este modo, modelos mórbidos más matizados, el campo, sus carencias y su subalimentación absoluta, el hormigueo sin higiene de las ciudades en que el «moritorio» del «lugar de salud» redobla sus efectos.

Por lo demás, puede diversificarse este enfoque. Así se intentará integrar los datos de esta sociología de la morbidez con un análisis económico, o siquiera con la comprensión de un destino individual.[5] La enfermedad es casi siempre un elemento de desorganización social; a este título hace más visibles las articulaciones esenciales del grupo, las líneas de fuerza y las tensiones que la atraviesan. El acontecimiento mórbido puede, pues, ser el lugar privilegiado de donde obser-

4. Seguimos aquí los análisis del doctor Mirko D. GRMEK, *Préliminaires d'une étude historique des maladies*, «Annales ESC», n.º 6 (1969), pp. 1476-1480.

5. Así, por ejemplo, páginas de J. STAROBINSKI consagradas a la enfermedad de Rousseau, en *J.-J. Rousseau. La Transparence et l'obstacle*, seguido de *Sept essais sur Rousseau*. París, 1971, pp. 240-245 y 430-444.

var mejor la significación real de mecanismos administrativos o de prácticas religiosas, las relaciones entre los poderes, o la imagen que una sociedad tiene de sí misma.[6] Un ejemplo, entre diez posibles, hace adivinar la riqueza de estos temas: el de la exclusión social en tiempo de epidemia, que puede ir de la sospecha a la masacre y afectar según los casos conocidos a los pobres o a los notables, a los judíos o a los médicos, a los soldados, a los excluidos, y cuyo sistema, mal conocido, toca probablemente el corazón de las sociedades antiguas.

Estas dos aproximaciones se dieron como opuestas en el instante en que definían métodos y ambiciones; en realidad, son complementarias y solidarias. Más, ora se escriba fuera o dentro del tiempo humano, la historia necesaria de las enfermedades parece, en cierto modo, evitar su objeto. Una historia del medio ambiente nosológico no tiene opción más que entre un efecto hábilmente dispuesto (el tiempo largo del viviente), o estallar en elementos de una antropología histórica. En el primer caso, habla de lo que precisamente no es la enfermedad, recordando los esfuerzos de las taxinomías médicas, de Sydenham a Boissier de Sauvages, para constituir un cuadro general de las especies mórbidas, de las que así el enfermo como el médico, quede abstraído.[7] En el segundo, que es el de una historia sociologizante, la enfermedad se convierte en hecho significativo, pero cuyo sentido hay que buscar siempre en otra parte: en los hechos demográficos, económicos o institucionales, en la conciencia política, administrativa, religiosa. Se esparce entre perspectivas que la nombran, pero sin constituirla.[8] No es pensable ni en su funcionamiento histórico particular, ni en su relación a lo que hoy decimos de ella. Este silencio no es fruto del azar. Remite al discurso histórico de la medicina y las instituciones médicas.

De un lado, siempre se trató en este discurso de reducir el cuerpo al cuerpo (a su estricta corporeidad), y de convertir el infortunio en objeto de observación y contabilidad. Por otro lado, y la contradicción no es más que aparente, de ha-

6. *Cf.* a título de ejemplo el estudio clásico de M. Meiss, *Painting in Florence and Siena after the Black Death*. Princeton University Press, 1951.
7. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*. París, 1963, pp. 7-8.
8. Observaciones homólogas sobre la sociología del cuerpo en Luc Boltanski, *Les usages sociaux du corps*, «Annales ESC», n.° 1 (1971), pp. 205-208.

llar las reglas y el régimen de la distribución de las enfermedades en una sociedad como inmutable, abstraída, y en que fundamentalmente se afirma que, siquiera enfermo, todo hombre es un hombre. En el momento en que ella aspira a más rigor, a fines del XVIII y principios del XIX, la medicina que pone como principio: no hay más que hombres y enfermedades, reencuentra a cada paso la laguna abierta entre estos dos conjuntos generales. Para la clínica, el cuerpo pasa a ser el espacio neutro que se abre a la mirada y al saber. Finalmente, liberado de su historia particular, es un objeto. No obstante, al margen de la clínica, una inquietud resurge sin cesar, multiforme, y recuerda al médico que su auténtico «partenaire» no es la enfermedad, ni la humanidad, sino un hombre enfermo.

De este modo se pensaba evacuar el miedo y la muerte; pero se hallan de nuevo alrededor del problema de una definición fisiológica de la muerte, surtidas con el viejo fantasma del enterrado vivo. El hospital quisiera ser el lugar de la observación pura, pero también embrolla y falsea la observación. El enfermo tendría que ser el soporte abstracto de una entidad nosológica, pero se las ingenia y engaña al médico. ¿Qué más clarificador que los problemas límite que se da, a su nacimiento, la medicina contemporánea: el de las enfermedades indetectables en el espacio (la epidemia) o en el cuerpo (la enfermedad mental)? [9] «El lugar en el que se forma el saber no es ya este jardín patológico en el que Dios había distribuido las especies, es una conciencia médica generalizada, difundida en el espacio y el tiempo...» escribe Michel Foucault comentando los primeros trabajos médico-topográficos que informarán la clínica. De acuerdo, pero los proyectos revolucionarios querrán hacer de los médicos portadores de esta conciencia un clero de la asistencia, que actuase para reencontrar una sociedad sin males que sería el estado de naturaleza.[10] Doble mito, pero que viene a recordar que todo cuanto brota de la vida y del sufrimiento del cuerpo pone en tela de juicio una inteligibilidad del orden del mundo marcado por Dios o el destino. Ora sea bajo la forma antigua de una contranaturaleza, o que como en el discurso médico posclínico, la muerte pase a ser el lugar del que se habla, la experiencia mórbida hace vacilar un sentido.

9. *Cf.* Michel FOUCAULT, *ob. cit.* y F. DAGOGNET, *Le Catalogue de la vie. Etude méthodologique sur la taxinomie.* PUF, 1970, pp. 129-145.
10. Michel FOUCAULT, *ob. cit.*, pp. 31-34.

Y eso es evidente. Pues no hay palabra posible más que a causa del cuerpo. Lo que funda el lenguaje (no su mecanismo ni sus leyes, sino la necesidad de decir) es que tenemos un cuerpo: lugar de deseo, funda la expresión de éste. Toda palabra es deseo; toda palabra viene del cuerpo. Si uno habla, habla de esto mismo, aunque bajo la forma de otra cosa. Pero la palabra, nacida del cuerpo, se ocupa en seguida en hacer el cambio, en tejer el vestido engañoso de una ilusoria dependencia. Falsa imagen gracias a la cual ahoga, en el lenguaje, por el lenguaje, lo que hay de inquietante en el cuerpo. A fin de cuentas, toda palabra ordenada, reflexionada, institucionalizada, se emplea en negar el cuerpo.

Así, es de forma natural que la evidencia mórbida, como la evidencia del placer o la de la muerte, puesto que reimponen el cuerpo y su salvajismo en el orden fraudulento de los signos, lo hacen saltar y desplazan su sentido. Llegada aquí, la palabra es mentira. No obstante, el reconocimiento de esta mentira funda toda verdad.

Pero es ahí (esta irrupción del cuerpo, este encogimiento de la verdad bajo la mentira) la catástrofe que intenta retener toda especie de discurso erudito, todo saber (religioso, médico, histórico) sobre el cuerpo. Hay que taponar la brecha. Así la religión la exorciza: la muerte es un principio, el sufrimiento es bendito, el único gozo de Dios. La medicina, más limitada en su registro, al ser por definición la instancia de lo inmediato y de la intervención no tiene más salida, desde el origen, que la objetivación del cuerpo.[11] Cuerpo del que ni el sufrimiento, ni la muerte serán tomados en cuenta, menos aún el gozo, sino sólo la pura corporeidad: reducido a sus necesidades, a sus intercambios y procesos a su número. Es un espacio y una geometría.

El historiador optó por alinearse en la ideología científica: antaño, transcribía la enfermedad en términos de teología, como episodio de la estrategia divina ante los pecadores; ha cambiado de frente. Y he ahí, en las historias contables

11. En el *Juramento* que impone al médico y que funda la medicina como oficio, como ejercicio del saber y ciencia del arte —para siempre distinguida del sacerdocio—, Hipócrates marca bien la cesura, y prohíbe al profesional todo deseo hacia su paciente o su familia: «*En toda casa donde me llamaren* (...) *me prohíbo toda empresa de seducción hacia quienquiera que sea, mujeres u hombres, libres o esclavos.*» Por este desinvestimiento del cuerpo del otro como objeto de deseo, la medicina lo instituía definitivamente como objeto científico, totalmente aislado. No lo recubrirá más que un discurso de la ciencia, libre de las perturbaciones del *yo* corruptor.

de la sociedad, al hombre vivo mutado en un sistema abstracto de *input* y *output:* un cuerpo, como en química *formulable*, y sobre el que operaciones prudentes de lenguaje garantizan la neutralización en cuerpo inerte, en que las fuerzas peligrosas dejaron de incidir. Algo, al respecto, puede verbalizarse, finalmente, sin riesgo, a condición de que el sujeto hablante se haya elidido. No queda más que un sujeto hablado, objeto de estudio, digamos: objeto. Objeto de una palabra controlada.

De ahí, los imaginarios del cuerpo se envaran en nomenclaturas; el gozo en sexualidad. Esta, por lo demás, para el médico (hasta estos últimos años por lo menos, y todavía para el historiador, como siempre para la Iglesia), no se percibe mas que en cuanto correlativa a la reproducción. Una historia del amor se muda en demografía.[12] Todo su problema es saber si la relación fue o no fecundante. Así el cuerpo no halla gracia más que en el estrecho espacio en que asume tal función, a la que es dado como sometido: sólo allí emerge. Las mujeres dan a luz. He ahí el hecho. ¿Qué es lo que tiene lugar para cada una de ellas en este incremento que es separación? Lo que nadie dice, ni describe. Se cuentan los niños. Los archivos para el historiador,[13] lo cotidiano para el médico, dicen, sin embargo, de qué permanencia de vergüenzas y rechazos, de trastornos del cuerpo y el espíritu, va *acompañado* este don del padre [14] y el dolor desgarrador. Por lo demás, los mitos están henchidos de ello, pero nadie los escucha. No se trata nunca, en la historia que escribimos, más

12. Jean-Louis FLANDRIN, en *L'Église et le contrôle des naissances*, «Questions d'histoire», París, 1970, atestigua procesos sociales según los cuales, en las instituciones opera esta mirada ordenadora y reductora; controlar el deseo encadenándolo a la economía de una función.

13. La práctica médica en el campo tal como la dan a conocer los corresponsales de la Sociedad Real de Medicina (1776-1792), tropieza con notable regularidad con casos espectaculares de reacciones somáticas y psicopatológicas, en la aproximación o en el momento del nacimiento de un niño, ora inmediatamente después. Niño a un tiempo rechazado y deseado. Hemos examinado con detalle (y publicaremos) tres casos: en Mirebeau, agosto y noviembre 1777 (arch. Acad. de Medicina, S.R.M. 163), en Mulhouse, diciembre 1784 (S.R.M. 166), en Aunay, 1815 (arch. departamentales de Calvados, 2 U 907, «affaire» Rivière, audiencia de 1835).

14. Esta interpretación es sugerida por Freud a través de cierto número de artículos teóricos, parciales, que hay que cotejar: Sigmund FREUD, *La féminité*, en *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1932), «Idées». París, 1971, pp. 168-169 y *passim; Sur la transposition des pulsions...* (1917), en *La Vie sexuelle*. París, 1969, p. 109 s.; *Sur la sexualité féminine* (1931), *ibid., passim.*

que de la corteza de las cosas, de su sombra, de simulacros. ¿Qué tienes (o no tienes), cuál es tu bagaje (de niños, síntomas, vitaminas, etc.)? Sólo esto se concibe como el dominio de la verdad. Toda la medicina es una taxinomia; la historia la repite en inventario. El resto no es decible y, piensa uno, no depende de la ciencia. Más allá de las verdades del número o de las tautologías del comentario empieza el delirio. Y he ahí la partición: lo verdadero se separa de lo falso, en la ideología científica, en aquel mismo punto en el que se recortan el plano de lo real (palpable, contable) y el plano de lo imaginario. Oposición absurda y arcaica. Después de Freud ¿puede todavía excluirse lo imaginario de lo real? Es nuestro terreno, en él se sumerjen todas nuestras raíces. Salvaje, sí: violencia del deseo, vértigo de la muerte y agonía de la carencia. No se canaliza más que en las instancias de lo simbólico. Imaginario y simbólico: he ahí la única oposición operativa.

Al abandonar lo imaginario de sus pacientes por la objetividad de sus síntomas, el discurso médico sobre el cuerpo no ha dejado de pensar sólo en proteger un campo asegurado: exorcizar lo que, en efecto, bajo ningún procedimiento, terapéutico o no, tiene incidencia explicable. Asegurado por el corpus de *escritos* que lo funda, y como tal afirmándose justificado en derecho y en realidad, no se basa menos en fantasmas, pero ordenados en sistemas, organizados en coherencia.[15] El cuerpo, se tome por donde se quiera, es el productor soberano de fantasmagorías. Pero los enfermos, fantasma por fantasma, deseosos de atender a su más profunda herida, irán a buscar en otra parte otros auxilios.

Es, con todo, un cuerpo silencioso, lo que los archivos dan a leer al historiador. Relaciones de médicos y correspondencia administrativa, encuestas judiciales o manuales eclesiásticos invitan a éste a recoger por su cuenta las palabras que objetivan, y a utilizar, también él, del derecho de contemplación. No obstante, préstese una atención más ceñida: nuestros textos, tejidos de certidumbres, están llenos de silencios y fugas. En todas partes se inscriben en ellos los límites de lo que se ha elegido como pensable, y resurge la inquietud tenaz que se creía poder constreñir. Hay que estar atento a estos jalones alrededor de los cuales el documento,

15. Se puede remitir a los distintos ejemplos analizados en Jean-Pierre PETER, *Le corps du délit*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse», n.º 3 (1971), pp. 76-80, 95, 102-103, 107-108.

lo dicho y lo no dicho, solidarios, se articula. Es oficio del historiador, y quizá su privilegio, poder tomar todo archivo como producto de una operación. Ahí, precisamente, se desmarca con respecto a las evidencias médicas para interrogarse sobre lo que hace posible la constitución de un discurso o de una cadena de discursos sobre el cuerpo. A nivel teórico, Michel Foucault mostró, hace ya años, la vía de una «arqueología del saber». Los textos de la práctica médica dejan pasar las confesiones menos ordenadas, en apariencia, pero más próximas quizá del cuerpo incómodamente vivido. Ahora importa interrogarlos.

Saber y ver, palabra y distancia, organizan las relaciones lentamente instituidas entre médico y enfermo. Al mismo tiempo, definen la medicina erudita en su relación con lo que, ya, excluye. Estas particiones toman forma, se vuelven palabra o gesto, en cierto número de prácticas del cuerpo. Señalan la operación en y por la que el sufrimiento pasa a ser objeto, y cuyo rastro está ya recubierto por la certeza científica. En el acto terapéutico así como en la constitución y en la afirmación del saber en cuanto tal, procedimientos análogos vuelven a proferir el mismo acontecimiento, son frente al cuerpo, otras tantas *estrategias*.[16] Quedémonos con dos ejemplos: las modalidades del aislamiento y el estatuto de una medicina popular.

El aislamiento del cuerpo enfermo, en cama y en la habitación o en la *cuarentena* de las epidemias, repite en el espacio a nivel de la institución, y simboliza en el gesto, la distancia que el discurso médico ha ido instaurando entre el médico y su paciente. Un conjunto complejo de medidas empíricamente definidas, luego codificadas, de los siglos XIV al XVII, asocia la medicina occidental a la organización y al control del espacio mórbido. Se trata, claro, de precauciones positivas de las que puede darse cuenta en términos de profilaxia —cualquiera que haya sido su eficacia real—. Pero hay más; de arriba abajo del edificio médico los mismos fantas-

16. La palabra es de Luc BOLTANSKI, en su artículo ya citado, *Les usages sociaux*... Léase también en el bello libro de Yvonne TURIN, *Afrrontements culturels dans l'Algérie coloniale. Écoles, médecines, religion, 1380-1880*. París, 1971, el análisis conjunto de las *operaciones* militares, médicas, escolares, articuladas en un mismo modelo. Sobre la dificultad de reencontrar un cuerpo en contacto con otra cultura, ver el informe de una iniciación en Robert JAULIN, *La Mort Sara*. París, 1971².

mas subtienden la práctica erudita, y vienen a afirmar que la distancia solamente permite saber y ver. Algunos sospechosos o enfermos, una ciudad, una provincia, pueden, hasta finales del siglo XVIII, ser objeto de una cuarentena o de un encierro riguroso en tiempo de epidemia.[17] Así se circunscribe un espacio en el que será contenido el mal, en el que su circulación aparente será perceptible y reseñada por una administración, y quizás incluso constreñida. Pero al mismo tiempo se asigna a la enfermedad un lugar tangible, en el que ella revelará su esencia. Un reglamento antiepidémico de fines del siglo XVII lo dice con bastante claridad: en este campo así limitado, «la corrupción tiene que consumarse y refrendarse».

La metáfora de combustión, de cocción, es ahí fundamental. Es a su alrededor que se organizan las dos grandes operaciones complementarias que son la relación cotidiana de profesional y enfermo: poner de *manifiesto* la naturaleza de la enfermedad, que es asimismo dar *salida* al principio mórbido oculto en el cuerpo. Lo que tiene que manifestar su especie es asimismo lo que tiene que permitir evacuar el mal.[18] Entregado a esta química interior, el cuerpo, replegado sobre su propia historia, no es más, como escribe uno de esos médicos, David Jouyse, que «el reservorio discreto de nuestros males»; entiéndase: lugar en el que se operará la transformación del sufrimiento en discurso, de los signos en palabras, en que el hecho opaco y singular tomará su lugar en la nominación erudita, en que «la enfermedad se volverá proferible y argumentada. Pero es necesario, para que esas transmutaciones sean posibles, que el cuerpo enfermo esté abandonado a su aventura solitaria y que agote las posibilidades de la enfermedad. Entonces entrará en el orden de las palabras. De un apestado, el médico que le sigue relata que en cierto momento «la fiebre aumentó y echó fuera una peste

17. *Cf.*, entre otros, Ch. CARRIÈRE, M. COURDURIÉ y F. REBUFFAT, *Marseille, ville morte; la peste de 1720*, Marsella, 1968, pp. 125-155; Jacques REVEL, *Autour d'une épidémie ancienne: la peste de 1666-1670*, «Revue d'Histoire moderne et contemporaine», n.º 4 (1970), pp. 953-983.

18. Se trata, pues, de hacer «madurar el mal por medio de calentadores» (vinos eméticos, antimonio, triaca), luego de hacerlo «salir por sangrías, purgas, exudaciones y cauterios que son los verdaderos respiraderos por donde se exhala la naturaleza venosa» (J. J. MONNIER, *Cabinet secret des grands préservatifs et spécifiques contre la peste, fièvres pestilentielles, pourpres, petites vérolles, et toutes sortes de maladies contagieuses*. París, 1661, p. 13).

bajo el sobaco izquierdo».[19] Ni una sola palabra del enfermo, quien no es más que pretexto; el bubón que, de una fiebre confusa, hace una peste, es el único interlocutor del médico. El silencio del que sufre es lo que, solamente, da la palabra al que sabe.

La clínica podrá, abriendo algunos cadáveres, exorcizar los viejos mitos del interior y el exterior. Entonces se cesará de esperar de la incansable maduración de humores y vísceras, destino opaco y tenaz del cuerpo enfermo, el signo que se convertirá en palabra. Pero se hablará entonces, destino realizado, del lado de un cuerpo muerto. Más, si dejamos un instante las grandes obras, los archivos de la práctica hacen ver que los médicos observadores, indagadores, contables de fines del XVIII y principios del XIX vuelven a encontrar, ante la profusión redescubierta de los organismos vivientes y su polisemia, la misma angustia de sus predecesores de la era clásica. El cuerpo, eso es, el enfermo, hace siempre de pantalla entre la enfermedad y el médico. Enturbia la visión y prohíbe el buen uso del cuadro nosológico. Engaña al observador, cuando «la Providencia no está ligada a leyes menos ciertas en la producción de las enfermedades y en la maduración de los humores morbíficos, que en la producción de las plantas o los animales.» [20] Hay que hablar, pues, sin él.

He ahí, pues, al enfermo arrancado a su humanidad,[21] desposeído del infortunio que le roe —su propia identidad—, para que otro pueda hablar en su lugar, en un lenguaje que es una segunda desposesión, y utilizarlo según una estrategia que no le reconoce ya que él mismo no puede reconocer. El aislamiento termina así en exclusión de sí. Y se ha retirado a este semivivo su única y última aventura: la de su muerte siempre posible.[22]

19. *Estat général de ceux qui sont morts de la peste...* Rouen, 1668, p. 23.

20. F. BOISIER DE SAUVAGES, *Nosologie méthodique...*, t. I, París, 1770, p. 26.

21. Sin paradoja porque la enfermedad es el propio mundo de estos hombres: «los pobres [...] cuya existencia de algún modo es una enfermedad habitual» (arch. de la Academia de Medicina, S.R.M., 182, correspondencia de Taranget, médico en Douai, *Réflexions sur les maladies épidémiques*, s.a., hacia 1780).

22. No deja de tener su interés *teórico* notar que, sin pasar por las elaboraciones conceptuales y críticas que nos son necesarias para hacer aparecer esta desposesión, algunos grandes escritores, porque tales (eso es, por haber optado por la creación, no por el saber) vieron, sintieron y supieron traducir esta derelicción, supieron marcar de

¿Qué tiene, entonces, de sorprendente que los enfermos, y en particular los menos preparados para una reverencia nativa hacia los prestigios del doctor (campesinos, pobres) hayan tomado a mal esta negativa a tomar por cuenta su propio imaginario? El silencio con el que la medicina ha respondido siempre a su demanda formulada en términos de ser y deseo; la cuenta fría, en cambio, de sus atributos mórbidos o sus costumbres: ¡qué abandono el suyo; qué violencia del vacío sufrieron! Si querían tener algo del médico tenían que adoptar su lenguaje, hablar de sí como de otro; abandonar este discurso (verdadero o falso, qué importa) pegado (o buscando responder) a la experiencia íntima que tenían de su cuerpo. El curandero *escucha;* al mismo tiempo sabe decir el dolor; lo acompaña en su andar a lo largo o profundo del cuerpo; por el solo hecho de seguirlo con el dedo o con la voz, de nombrarlo, lo cautiva; y el enfermo nombra con él, habla de su mal. Es ya contenerlo, y volverse a poseer. El curandero, ante lo imaginario que quema como un sol y da una batida, ensalma lo simbólico.[23]

Se conoce mal la medicina «popular» de la época moderna. Por lo demás es múltiple: práctica tradicional de los cirujanos, de los barberos, medicina blanca de las comadres, otra, más sombría de hechiceros y curanderos. No es que siempre esté muda. Al lado de las técnicas que se trasmiten de generación en generación los especialistas de la salud, hay que tener en cuenta a todo un cuerpo de saber de origen facultativo y ahora vehiculado al público no erudito (que dista de limitarse sólo al pueblo) por la literatura de buhoneros: [24] la *Médecine des pauvres, el Grand* y el *Petit Albert;* de fuente más antigua aún, las sentencias de la *Escole de Salerne* salieron de elementos de medicina galénica reanimados

qué glacial complicidad del medio ambiente está envuelta, describir su tragicidad. Piénsese en *La muerte de Iván Ilich,* de Tolstoi, y más cercano a nosotros, el *Pabellón de cancerosos,* de Solzhenitsyn.

23. En la comprehensión de las instancias en que se produce la relación de curador con su enfermo, debemos mucho a las notas de terreno de Jeanne FAVRET. De momento, puede consultarse su artículo, *Le malheur biologique et sa répétition,* «Annales ESC», n.os 3-4 (1971), pp. 873-888.

24. *Cf.* Robert MANDROU, *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles, la Bibliothèque bleue de Troyes.* París, 1964, y Geneviève BOLLÈME, *La Bibliothèque bleue, la littérature populaire en France du XVIIe au XIXe siècle.* París, 1971.

en el siglo XI en la Italia meridional, divulgados y completados en las universidades de toda Europa hasta el siglo XIII, y cuya imprenta aseguró la enorme difusión popular en el momento en que los médicos la dejaban.[25] Formas degradadas, seguramente, y como erosionadas por un antiguo saber; pero también saber nuevo, formas útiles, en la medida en que la deformación aportada a las nociones sabias las hace pensables y eficaces para otros fines. Importaría descriptificar su empleo. Una economía minuciosa de la vida remite aquí a los capítulos siempre abiertos de una cosmología y, simultáneamente, al tesoro inagotable de la casuística. He ahí reanudados, superpuestos, los hilos que la medicina de los clérigos había aprendido laboriosamente a separar. Es el dominio del secreto, eso es la receta, y de la juiciosa resignación: uno y otro nos recuerdan que para esos pueblos sufrientes el mal no depende aún de la técnica, sino, duraderamente, del orden del destino.[26]

Mas en el fondo de tales prácticas está una relación de medicina más marginal todavía que no se escribe. A menudo nombrada, es casi inaudible. Sólo se perciben sus gestos furtivos, siempre negados y perseguidos, puntuación silenciosa al rodeo de los escritos eruditos que las silencian. Por lo demás estas pobres suertes, estas manipulaciones obstinadas importan poco en sí mismas frente al sistema de connivencias simbólicas en que se inscriben: son recibidas. Y es que entonces la medicina se sitúa en un terreno radicalmente distinto, en el que la enfermedad vuelve a hallarse de nuevo proferida, al final, como desgracia, y se enuncia fuera del discurso positivo; en que el cuerpo pasa a ser de nuevo objeto dc deseo, y obliga al que lo cuida a entrar en su juego ofreciéndose a su poder. La ambivalencia del brujo nace de que acepta arriesgar lo que está en el terreno de la angustia, de lo que reconoce en la enfermedad un deber ser, y no solamente un accidente repertoriable en el cuadro de los signos mórbidos. Uno piensa en este exorcista del siglo XVII que, entrado en la posesión, se pierde y encuentra a los diablos al mismo tiempo que a su Dios: se reconstruye ahí un rei-

25. Brian LAWN, *The Salernitan Questions.* Oxford, 1963.
26. Las investigaciones citadas en Luc Boltanski analizan a partir de un corpus de entrevistas la significación y la formación de un saber médico común a partir de la medicina «legítima» reempleada. Quedaría por saber si siempre ha sido así, o si no existió en épocas más antiguas un fondo popular autónomo.

no.[27] Así los que echan las suertes y hacen magia por el campo. Inquietan porque confiesan en su práctica el miedo que se había creído poder ocultar. ¿Sorprende que sean mudos para nosotros? Mediocres brujos, casi siempre escaparon de la hoguera y los archivos de magistrados. Por lo demás, aunque hablaran, tampoco sabríamos leerles. La boca de sombra sólo dice cuanto le soplan, y el historiador no tiene, a diferencia del etnólogo, la posibilidad de arriesgar su propia angustia en este dominio. Pero sería mucho, ya, que aprendiese a reconocer los silencios que agujerean los textos de los que saben, y que son como los mojones de un saber.

No forzar la oposición. Sin reconocerlo, los médicos encuentran a veces en su propia práctica los límites de lo pensable. Antes de la clínica, cuántos tratados persigue la esencia incaptable del mal en una madeja de palabras y razones, a la búsqueda de una inconcebible causa primera. A la opacidad del principio mórbido responde el refinamiento indefinido del remedio según una inexorable retórica: contra la peste, «otro preservativo cuya virtud es milagrosa es el aceite que se saca de la sal marina. La receta es bastante inteligible para los autores químicos..., no hay nada que impida la putrefacción como él... Quien pudiese tener el bálsamo sacarino tendría algo precioso, pues es lo que es sal a la sal».[28] A fin de cuentas, el discurso médico, organizado sobre un juego simbólico de correspondencias y homologías en una cosmología desemboca siempre en una imposible física del mal. A veces, lo confiesa. El autor de un *Traité de la peste, de ses causes, de sa cure, avec les moyens de s'en préserver...* lo dice al empezar: «... la misma dificultad a la que se hallan reducidos los matemáticos sobre la cuadratura del círculo, la misma en que se ven embrollados los químicos acerca del oro ficticio, esa misma afecta a los médicos en lo específico de la peste.»[29] No sonriamos. Se oye cómo el eco de esta impotencia a pensar en el vértigo de los médicos de fines del siglo XVIII que descubren, una vez salidos de su gabinete, el mundo sin nombre y sin ley de la nosología campesina; en todo momento, también ellos se sienten tentados a renunciar

27. Jean-Joseph SURIN, *Correspondance*, ed. por Michel de Certeau, París, 1966, pp. 241-430.
28. David JOUYSE, *Bref discours de la préservation et cure de la peste, dont la pratique est facile et fidèle.* Amiens, 1668, p. 7.
29. LAMPÉRIÈRE, *Traité de la peste de ses causes et de sa cure, avec les moyens de s'en préserver et les controverses à ce sujet.* Rouen, 1620, p. 2.

a buscar *causas* en el seno de tantos desórdenes y aceptar como una evidencia desnuda el mal que se habían figurado reducir a sus medidas y a sus signos.[30] Estas confesiones son rápidas y pronto tapadas por otras seguridades. No les faltan vestigios; hacen comprender mejor la violencia que una cultura, que quiere olvidar la inquietud que le causa el contacto del enfermo, ejerció sobre cuantos, evidentemente, se situaban en el corazón de la desgracia.

Esta violencia la historiografía la redobla, como una cuenta que no se acaba de ajustar. Queda por saber el porqué.

Cuando en *Les Paysans de Languedoc,*[31] Emmanuel Le Roy Ladurie tropieza con el profetismo «camisard» y los fanáticos jansenistas se percata de que el tema merece ser más profundizado en su explicación de lo que suele hacerse, más allá de los esquemas de lucha de clases o de la sociología de la inadaptación. Pero, tropezando, y al recurrir a Freud para evitarlo mejor, él reduce tanto dolor, además de esta catástrofe, para cuantos la han vivido, de haberlo perdido todo ahí abajo incluso el derecho de existir (hasta el sentimiento de tener una identidad),[32] a un mecanismo demasiado simple, que se invierte a voluntad: los protestantes, ya es sabido, determina-

30. *Cf.* Jean-Pierre PETER, *Le corps du délit, l. c., pp.* 101-108.

31. París, 1966. Ed. abreviada, «Sciences de l'histoire», París, 1969. Escogemos este libro precisamente porque cuenta, en la producción histórica de esos últimos años, entre lo mejor, en particular por su voluntad permanente de una renovación profunda.

32. A un representante de los consistorios protestantes que, poco antes de la Revocación, se quejaba de las persecuciones y violación permanente de los compromisos adquiridos en reinados anteriores, dijo Luis XIV: «El rey, mi abuelo, os amaba, y el rey mi padre os temía. Pero yo, ni os temo ni os amo» (*Mémoires de François Héber, curé de Versailles, 1686-1704.* París, 1927, p. 47). En una sociedad en que la estructura social, y por lo tanto las *formas* del inconsciente, están todas ordenadas alrededor de la preeminencia del rey, del señor y el padre, en un sistema de dependencias jerarquizadas, esta retractación radical («esta disposición del corazón», dice el memorialista) por parte del significante mayor, abre las puertas de una muerte no sólo política (a eso se resiste), sino interior. No ser comprendido en este vínculo, es no existir más, no tener más identidad recognoscible. Sin pasado, sin futuro, queda la desestructuración. A la generación siguiente, la revuelta representará una salida, la única posible, lentamente conquistada. Pero una revuelta de seres rotos en el interior, para los cuales el fin no podía ser temporal (una nueva sociedad política), sino la conquista de otra parte del discurso y el ser. De ahí la opción (querida y al mismo tiempo sufrida) de otra vivencia del cuerpo —otra forma de habitarlo.

dos por su moral austera, son sexualmente reprimidos; recíprocamente, rareza económica y frustración sexual hacen pasar a ser protestante. En realidad, de la represión de las pulsiones se sabe que es un proceso psíquico universal, que está al origen de la constitución del inconsciente. Todo hombre le paga tributo. Quedan las frustraciones. La histeria, ¡ay! no es efecto mecánico de la continencia (¡cuántos sacerdotes, sino!...); es una perturbación de la identidad que se expresa a través de un fantasma de violencia sufrida, «convertido» en síntomas somáticos gracias a los cuales llega a simbolizarse.[33] Pero aquí, en los rebeldes de las Cevenas, y a diferencia de las histerias clínicas (o de las ursulinas de Loudun), la violación no es ficticia; o, mejor dicho, el fantasma toma una fuerza insostenible por haber sido relevado por una violencia real, regia, mortal, sin perdón. ¿Quién puede sobrevivir sin futuro? La angustia desgarradora se expresa en protestas y violencias del cuerpo, en ausencias en las que el inconsciente habla su lenguaje crudo (su aparente locura); en teatro. Estamos en Otro escenario: pero en presencia de hombres y mujeres concretamente triturados. Pues el desespero es también un producto *real* de la historia. ¿Por qué llamar a sus manifestaciones «infantilismo»?[34] Según este juego, la tragedia de los demás no se expresa ni se comprende más que como efecto de sus yerros; los cuerpos que dicen el infortunio pasan, por amasados en un error que se les presta, enteramente del lado de la patología. Luego, recogidos por la violencia, condenados de nuevo, una segunda vez ejecutados.

Al final de una sólida cuenta demográfica y epidemiológica, François Lebrun,[35] para dar cuenta de las actitudes populares ante la enfermedad y la muerte, las contrasta según su concordancia con la doctrina de la Iglesia, de un lado, con el ideal científico, de otro. Se buscaba, en sus campos, consolación o protección o terapia en todas partes menos en la

33. *Cf.* Sigmund FREUD, *Études sur l'histérie* (*Studien über Hysterie*, 1895). Sobre la histeria como anomalía de los procesos de identificación de la persona, desde un punto de vista puramente psiquiátrico, resultará de provecho leer Henry EY, *Introduction à l'étude actuelle de l'hystérie*, «La revue du praticien», t. XIV, n.º 11 (1964), pp. 1417-1431.

34. *Ob. cit.*, ed. abreviada, 1969, p. 342. Es rechazar de una vez por todas al otro y su diferencia en la *patología* y en la *demora*, en nombre de una *norma* que nada establece más que el hecho de que es *nosotros*.

35. François LEBRUN, *Les Hommes et la mort en Anjou aux XVII*[e] *et XVIII*[e] *siècles*. París, 1971.

medicina y la religión (por lo demás menos conciliables entre sí de lo que el autor deja creer): este recurso mágico, estas supersticiones, esta confianza en los ensalmadores, o bien este irracional de los temores y las cobardías frente a la muerte, devuelven, se nos dice, a estos «seres frustrados»[36] su verdadera esencia de brutos atrasados. Aquí, el historiador opta por excluir que esos signos puedan remitir a otra cosa, a otra escena en que inciden instancias propias de todo hombre, de sí mismo. Es que —hombre de saber— se estima a cobijo del error; como tal, domina su cuerpo. Nada de locura. En él, contra toda evidencia, nada de inclinaciones irracionales; nada de inconsciente. Piensa objetivamente su propia enfermedad, su propia muerte. Protegido, en definitiva, pero mágicamente, de la enfermedad, de la desgracia, y de la muerte. De todos modos juez y puritano.

Estos ejemplos son injustos. ¿Por qué esos? No son los únicos, y toda una tradición empuja por este camino. Esta rigidez para con el cuerpo, la sordera gracias a la cual se le aleja o neutraliza, es obra de toda una cultura, la nuestra, y desde Empédocles. La palabra sin ley ni contención que el cuerpo puede producir amenaza el orden y las operaciones de equilibrio civilizado sobre los cuales esta sociedad se funda para durar. Pero, más generalmente, las llamadas del cuerpo —puro deseo, puro sentimiento de la muerte en todo momento inmediata— son, hablando con propiedad, lo que nadie puede sostener cara a cara. Y las instituciones tienen precisamente por objeto organizar su evitación; la religión, al encargarse de nuevo de la creencia canalizada por la eficacia del rito; la medicina en el actuar. Menos clara, empero, es la actitud de los historiadores. Ya volveremos a verlo.

Por lo demás, las instituciones encuentran en nosotros mismos su auténtico apoyo; y las producimos como otros tantos duplicados de nuestras instancias interiores de defensa, pero más majestuosas por ser visibles, más apaciguadoras por su propio peso. Menos perspicaces, en cambio, menos vigilantes. Pues la desconfianza hacia el cuerpo habita en lo más secreto de nosotros. No se relaja. Este rigorismo que manifestamos públicamente sobre varios registros para con todo lo que, viniendo del cuerpo, afecta sus efectos de solicitación (hacia la evasión y la embriaguez, por el erotismo o el alcohol; por las drogas universales respecto a las cuales, entre nosotros, el café y el tabaco desempeñan un papel am-

36. *Id.*, p. 409.

bíguo de desenfreno permitido y de iniciaciones abiertas a un más allá; por la danza o el trance, la posesión), nuestra prudencia frente a estas derivaciones del cuerpo, este retiro templado de compromisos confesados, pero vergonzosos, señalan en efecto y reproducen la censura que llevamos en nosotros. Pues nada es simple en nuestras relaciones con nuestro propio cuerpo, lugar de una grieta dolorosa, foco de una contradicción fundamental. De un lado es la razón y fuente del ser, al mismo tiempo que, por la realidad del deseo que no cesa de rugir en él, contradice y choca y pone en tela de juicio, de otro lado, la conciencia construida que tenemos de nosotros mismos. Este importunador, insistente en exigencias turbias se afirma en nosotros como el extranjero que habría penetrado por sorpresa, invasor y tentador: es el Otro, afincado en nosotros mismos, que nos divide. Como tal, nuestro contrario más próximo, que nos amenaza y nos niega. Por retorsión, le negamos. Se ve la razón y el sentido, ahora, de nuestras duraderas empresas contra el cuerpo: del saber para asignarle un lugar siempre estrechamente *marcado*; de toda sociedad para *objetivarlo*; de la cultura para desmenuzarlo en su grafía entregada enteramente a la *mirada* (estatua, coreografía: un espectáculo); de la medicina para no retenerlo ni decirlo más que en su *visible*: mapa anatómico en el que nos vengamos de nuestro desgarro íntimo.

Pues bien, no es indiferente descubrr aquí que este modelo agonístico se reproduce en nuestra relación con el Otro, el otro cuya alteridad recuerda y reaviva la división interior (y el conflicto) que portamos en nosotros en esta relación de extrañeza con nuestro propio cuerpo. La partición insuperable del sujeto crea su horror a toda diferencia. Al final, y muy lógicamente, todo pensamiento y toda política se balancean entre estos polos: conciliarse al otro para reducirlo; marcarlo en su diferencia para acantonarlo mejor. De un modo y otro, reducir lo diferente a lo mismo, lo que equivale a abolirlo.

Sobre este modelo se ha construido el saber, agresivo y devorador. Pone al mundo en orden y lo clasifica, reduce lo ignoto a lo conocido, rellena todas las cesuras gracias a las redes en que, en sus inventarios, abrevia la gente, la vida, las cosas y las exuberancias del mundo a la medida de su patrón. Pero, pese a todo, su espacio es contado y su propia unidad supone la evidencia de un «en otra parte», contra el que se ha constituido, ante el cual retrocede: la discordancia y los clamores del cuerpo, eso es su palabra salvaje —el

deseo y la muerte—. No puede englobarlos, no puede decirlos. El cuerpo es el mojón en que tropieza y se detiene el saber. En que tropieza igualmente todo discurso. El cuerpo emite una palabra. Pero es lo indecible. La oímos, sí. Pero nadie puede flexionarla con un *yo* —no puede tomarla por su cuenta; ni decir ni redecir. Pues el lenguaje, nacido de los deseos de que el cuerpo le colma, no existe más que para crear una *distancia* que pueda contener y hacer pensables las exigencias del cuerpo. Una distancia que no permite, en revancha, decirlas. La lengua no tiene vocablos para hablar del gozo —el propio Stendhal no encontró más que el punto y coma.[37] Quien la vive no sólo la silencia, sino que se ocupa en rehuirla. Si el sufrimiento va hasta el final de sí mismo, sin poder escapar, está igualmente sin palabras para decirse. Y la palabra del cuerpo, cuyo mínimo murmullo hace temblar el orden del mundo, venida en nuestra boca es un silencio, aunque lleno de rumores; gruñidos, lamentos, palabras de amor y jadeos de agonizante —palabra, más innominable. Cuando, en el sufrimiento y en la enfermedad, el que siente su cuerpo infinitamente mortal y siempre más evanescente, prueba de decirlo, no puede más que tomar la medida de la distancia que le separa de lo que vive. La muerte —la de los demás, que leemos en los archivos como la nuestra— es el reverso del lenguaje.

Llegada aquí la interrogación no halla más que su propio vestigio. Esta impotencia de lenguaje sobre el cuerpo nos manda encauzar nuestra intención a una más estricta modestia. Significa en efecto que querer hacer historia de la enfermedad a la escucha del cuerpo, es en todo momento ir a parar a una historia del infortunio, problemática porque pasa el lenguaje. El balbuceo que, hace un instante, se hallaba situado como un objeto en la boca de los convulsos y rústicos, helo ahí en la nuestra. No puede existir discurso pleno sobre este acontecimiento que, por excelencia, quiebra el lenguaje; la enfermedad portadora de infortunio y de muerte. ¿Había que dar este largo rodeo que nos devuelve a nuestro punto de partida? Historiadores, ¿qué esperamos de nuestra práctica?

No que proclame lo que en la experiencia mórbida es

37. STENDHAL, *Le Rouge et le Noir*, cap. XLIX. «La virtud de Julien fue igual a su felicidad; es necesario que baje [...], dijo»...

propiamente indecible, pero que se haga atenta al silencio de lo que no ha sido dicho, por no haber podido resolverse en palabras. En el tejido de las vidas, de las elecciones, de los órdenes y acontecimientos, en el margen de un acto de sepultura, en este reverso del mundo que la epidemia constituye, el desvanecimiento del cuerpo y el blanco de los silencios han dejado rastro y agujeros. Desvanecimiento y silencio que encontramos, más articulados, en este no-pensado que organiza el saber médico.[38] No hay que apresurarse a colmar estas salidas, estos suspenses por los que, en los textos, habla alguna cosa que nunca se dice expresamente: son a su modo, necesarios, el discurso de la enfermedad.

Ciertamente, hay en los bordes de la tragedia, del sufrimiento y los trastornos del deseo, una empresa difícil, casi insostenible y desgarradora para el historiador que la intenta. Sin duda es lo propio, más bien, del poeta y el loco poder hacer surgir esta palabra turbia y subterránea —pero uno y otro han dado un paso en la sombra de la muerte—; mueren a medida que dicen lo indecible. ¿Mas nosotros?

Nos corresponde, no obstante, ponernos a la escucha de los textos. Mostrar, prestando oídos a lo que viene de sus espaciamientos, que los poderes ilusorios del contar («acabadas mis cuentas, ya lo he dicho todo sobre la vida») o la generalización en una «mentalidad» encerrada en su plenitud, no hacen más que recubrir con la red de números y palabras un desorden que vehicula un sentido.

Este sentido, esos temblores, «*esas palabras que quedaron en el fondo de los corazones (hurgad en el vuestro, ahí están)*», dice Michelet, puede ser el papel del historiador fijarlos, tratando de descubrir en el documento lo que oculta o lo que deriva. He ahí el París de las clases peligrosas en la primera mitad del siglo XIX. Médicos, administradores, moralistas reducen en él bajo el cómodo pabellón de la patología social la tuberculosis, la viruela, el cólera, pero también el crimen, el suicidio, el adulterio. La Morgue es espejo de la ciudad; de pronto, este mundo de horror se vuelve tranquilizador, y puede tenderse sobre el mismo la red de cifras o se la puede poner en cuadro. El historiador parte de esas seguridades. Pero pronto se ve echado más acá de la evidencia estadística o del modelo sociológico por lo que le soplan los testimonios brutos de esas muertes sufrientes que ponen en tela de juicio *otra cosa*: «es París el que ha hecho el mal»,

38. Michel FOUCAULT, *ob. cit.*

es la «miseria», es el «fervor» de la borrachera... Tras la referencia a un lugar, sobre un modelo casi teológico, se presiente esta vez la historia de los cuerpos confusamente vivida y que la censura del lenguaje, como la represión social, encierran. Desde entonces la interrogación bascula; la patología urbana cesa de ser una certidumbre para convertirse en objeto de la indagación: una interrogante sobre la propia vida.[39]

Tergiversación fundamental: marca que aquello que era objeto pasa a tema de la interrogación. Se quería hablar del cuerpo; éste nos interroga, a su vez, sobre el lugar de nuestro interrogante y sobre su posibilidad. Pensábamos escuchar los textos; son ellos los que nos escuchan. Es sobre esta relación entre un objeto y los procedimientos que lo constituyen que quisiera terminar. No se trata, en efecto, de establecer aquí el inventario bien improbable de un campo que solamente algunos jalones en desorden señalan, sino precisar una visión. En los vocablos y en el cuerpo, la enfermedad es una experiencia del límite: límite de la identidad (el otro se descubre en el mismo), límite del lenguaje (el sufrimiento inscribe en él la muerte en lo viviente).

Hoy, la historia atestigua a su modo esta posición. Para ella, la enfermedad se ha convertido en objeto de elección, se le consagran trabajos, tesis, revistas enteras. Al mismo tiempo, sigue creando malestar; se la designa como una «zona» lejana, un «subsuelo», o, en una referencia significativa para la etnología, como un «terreno».[40] Hay que tomar al pie de la letra esta fascinación ambigua, esta inquietud atenta, pues localiza una interrogación. El saber médico la ha conjurado situando un cuerpo abierto en el centro del discurso científico. En el momento en que la clínica se constituye, la historia se da como una articulación del presente colectivo sobre el pasado. Es el pasado, este otro muerto, lo que posibilita un lenguaje en presente.[41] La enfermedad es precisa-

39. No se puede menos, aquí, que remitir a las páginas admirables de Louis CHEVALIER, *Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris dans la première moitié du XIXe siècle.* París, 1958. Sobre el cambio de punto de vista, ver, por ejemplo, el pasaje consagrado al modelo mórbido del suicidio, en particular, pp. 338-345.

40. *Cf.*, por ejemplo, la presentación del número especial de «Annales ESC», n.° 6 (1969), consagrado a *Histoire biologique et société.*

41. Ver Michel de CERTEAU, *Faire de l'histoire,* «Recherches de sciences religieuses», 4, (1970), pp. 481-520, en particular las páginas consagradas a la «historia como mito».

mente la experiencia[42] en la que la partición se embrolla. ¿Resulta entonces extraño que el historiador la perciba conjuntamente como una evidencia y como un «en otra parte»?

Si la historia se ha convertido en el mito que permite hace ya dos siglos a las sociedades occidentales pensarse, sigue interrogándose, a través de su relación vacilante con la enfermedad y el cuerpo, sobre el origen y el propio estatuto de su lenguaje.

Enero 1972

42. O mejor, una de las experiencias en las que se da una relación decisiva del lenguaje. Así se comprende mejor, quizá, la orientación de todo un sector de la investigación histórica en esas fronteras: nuevos «objetos», como folklore, sexualidad, gesto, brujería, etc.; otras prácticas, etnología o lingüística. Como si en esas lindes la textura del discurso histórico se relajase, e hiciese más comprensible para el historiador su propio trabajo poniéndolo en tela de juicio.

La cocina. Un menú en el siglo XIX

por Jean-Paul Aron

La historia, hace cincuenta años, aligerada de su lastre: personaje, hecho bruto, contingencia, evolución, no ha conseguido liquidar dos hipotecas principales. De un lado, el tabú de los dominios impuros: el cuerpo, el sexo, los apetitos y los deseos —la topología de lo bajo y lo alto, el vientre opuesto a la cabeza como la indignidad a la nobleza; fantasma varias veces milenario, articulado con el pensamiento de Occidente, y todavía vivo en las representaciones académicas—. Por otro lado, más temible, porque protegida por los éxitos de la investigación reciente, la dictadura de las antinomias operativas: la cantidad contra la calidad, el sistema contra el acontecimiento, el signo contra lo vivido. Como si lo vivido no pudiera tratarse en signo, como si el acontecimiento no fuese recuperable por el sistema, como si lo cualitativo no estuviese implicado y a veces fuese transparente en las series y los conjuntos complejos de la historia cuantitativa.

Para afrontar este doble escollo, la cocina cae, si osamos decir, oportuna. Entre los componentes de la existencia material, ¿no es sola, o casi, en nacer de la necesidad (la alimentación) para acceder a las producciones preciosas de la cultura y el arte (la gastronomía)? Lo que seguramente da para guardar atenciones con los pudores: la mesa como las naciones y las iglesias, ¿no ha sabido de fastuosidades, de edades de oro? Pero sobre todo, invita a una profunda mutación metodológica. De la cocina, en efecto, el documento nos lo dice al mismo tiempo todo y nada. Nada, pues ningún relato, ningún comentario, nos da la medida del genio de Carême. Todo, puesto que Carême, y los cocineros, los mayordomos, los anfitriones redactaron la comida, su composición, su ceremonial como un texto inseparable de su objeto.

Objeto que debemos abordar con una mirada nueva, si es verdad que se nos entrega físicamente en su propio enuncia-

do, que nos promete lo que nos da, que el saber que del mismo tomamos envuelve en una síntesis única su evidencia y sus sombras. Así esos nombres de países que puntúan la memoria del Narrador de Proust y nos cautivan sin referencia a los modelos que reproducen: Bayeuse, Coutances —vocablos- objetos eclosionándose por autarquía en el tejido de la obra, el objeto-documento de la historia culinaria no aparece ni formal, material inerte, vaciado de su sustancia, ni polvoriento bajo el vestido erudito de los archivos: está vivo y en la abundancia de su vida propia, es una historia total lo que se lleva a cabo.

Contemplaré tres figuras del documento culinario. Ora, recoge perspectivas heterogéneas: se le sorprende simultáneamente biología, medicina, sociedad, economía, administración. A veces pulula, prolifera, tejiendo a su alrededor una red de informaciones en la que se funde. O también, a la manera de las secciones histológicas que se leen diversamente según el plan o el grosor, se ofrece en estratos discontinuos a nuestra inspección.

DOCUMENTO-HAZ

Cuadro comparativo (ver pág. siguiente) del consumo medio en cantidad por día e individuo de los principales alimentos consumidos en 1846 y 1847 en los hospitales generales de la asistencia pública de París.

1. Historia administrativa

Aparentemente, nada singular. En el interior del inmenso corpus estadístico de la Francia del siglo XIX, un cuadro de consumo alimenticio. Desde las relaciones de consumo de la ciudad de París a los informes de los ministerios de Agricultura y Comercio, de los libros de intendencia de los liceos y el ejército a las represiones de la Prefectura de la policía, este capítulo ¿no está crónicamente en el primer plano de la preocupación administrativa? No obstante, siquiera bajo lo grisáceo de las cifras, todo documento lleva su estampilla: un sistema de representaciones, eso es un lenguaje. Y el nues-

1. Asistencia pública, *Compte des recettes et dépenses et règlement définitif du budget de l'exercice 1847*. París, Paul Dupont, 1848, cuadro.

Establecimientos	PAN 1846	PAN 1847	VINO 1846	VINO 1847	CARNE caldo-charcutería 1846	CARNE caldo-charcutería 1847	PESCADO 1846	PESCADO 1847	AVES 1846	AVES 1847	HUEVOS 1846	HUEVOS 1847	LECHE 1846	LECHE 1847
	kg. d. m.	kg. d. m.	l. c. d.	l. c. d.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	n. c. d.	n. c. d.	l. c. d.	l. c. d.
Hôtel-Dieu	3616	3737	2767	2928	2648	2718	0131	0134	65	62	2236	2485	1746	1752
Anexo	4062	4343	3438	3764	2880	2909	0117	0151	76	56	3735	3005	1950	2092
Pitié	3708	3660	2873	2964	3064	3003	77	89	37	62	3175	3421	2422	2508
Charité	3347	3413	2423	2662	2694	2714	0141	0148	64	54	2256	1767	16	1857
Saint-Antoine	3899	3999	2611	3021	2997	3042	0160	0170	72	60	1898	1887	3014	2704
Necker	3677	3774	2412	2562	27	2690	0165	0165	43	40	1848	1917	1640	1796
Cochin	3784	3958	2894	2991	2719	2768	0212	0238	0102	58	27	2427	2267	2199
Beaujon	3388	34	2369	2587	2721	2805	0152	0140	72	98	2484	2746	1974	1984
Bon-Secours	3961	3633	2753	2376	2470	2646	0132	0152	59	79	2742	2254	0603	2091

Establecimientos	VERDURAS estacionales y de huerta 1846	VERDURAS estacionales y de huerta 1847	LEGUMBRES 1846	LEGUMBRES 1847	PATATAS 1846	PATATAS 1847	QUESO 1846	QUESO 1847	CIRUELAS-PASAS 1846	CIRUELAS-PASAS 1847	MANTEQUILLA 1846	MANTEQUILLA 1847	GRASA 1846	GRASA 1847
	kg. d. m.	kg. d. m.	l. c. d.	l. c. d.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.	kg. d. m.
Hôtel-Dieu	1921	1896	0352	0350	0641	0556	52	94	0108	0106	0106	0113	36	38
Anexo	2248	2757	0370	0360	0382	0490	0123	0122	0108	0111	0143	0150	41	43
Pitié	1375	1613	0442	0411	0561	0677	74	76	0114	0111	77	92	44	44
Charité	1730	1864	0318	0260	0147	0263	0103	96	55	57	99	0107	39	34
Saint-Antoine	2664	2053	0427	0443	0384	0337	0184	0160	35	55	73	89	44	46
Necker	1869	1915	0341	0337	0349	0377	84	87	76	75	0101	0107	52	53
Cochin	20	1939	0396	0425	0543	0674	88	88	90	82	0128	0129	56	63
Beaujon	1864	1818	03	0312	0329	0307	57	68	67	62	0103	0104	55	65
Bon-Secours	1390	1793	0399	0286	0566	0374	0108	64	0126	75	0144	0105	34	34

Abreviaturas. — kg = kilogramo; d = décima de kilogramo; m = milésima de kilogramo; l = litro; c = centésima de litro; d = diezmilésima de litro; n = número; c = centésima; d = diezmilésima.

tro, elocuentemente, habla, primero, de historia administrativa.

Asistencia pública es una ciudad dentro de la ciudad. Los fenómenos demográficos se espesan al filo de los días: nacimiento, enfermedad, vejez, muerte. En particular, durante todo el año, se alimenta a varios miles de personas. En el hospital general (Hôtel-Dieu) solamente, de 810 camas en 1847, tenemos 298.500 días efectivos de hospitalización. Y mientras por la misma época, los registros de consumo de la ciudad de París engloban elementos heterogéneos: clases sociales separadas por las distancias infranqueables de la fortuna y el poder de compra, oficios, edad, sexo, aquí nos tropezamos con una colección homogénea: enfermos o convalecientes, indistintamente proletarios, venidos para pedir a la Asistencia lo que ésta destina a procurarles: asilo y beneficencia. Quizá se encontrarían en los refectorios de liceos o regimientos precisiones comparables. Pero con la diferencia de que el régimen de los internados varía considerablemente de un establecimiento a otro; que, en el ejército, la población es homogénea sólo bajo el uniforme, pero que agrupa de hecho a individuos de origen rural o urbano, y con características, profesionales y biológicas, muy dispares.

Las cuentas de Asistencia pública remiten, pues, a una historia real. Leámoslas a la luz de las reglamentaciones en vigor (distribución de comidas; régimen de enfermos: a dieta parcial, a sopa, a porción; consumo de hombres, de mujeres, de niños), ajustaremos los datos numéricos a una situación concreta, las estructuras de una administración a conocimiento de los administrados. Tomemos, por ejemplo, la ración de pan en el Anexo del Hôtel-Dieu, dos veces en cabeza de la lista, en 1846 y 1847: 406 y 434 g por persona y día. Uno se entera en otra sección del cuadro que en el hospital de partos, la ración es, durante los mismos años, de 456 y 450 g, testimonio de una política alimenticia de la que podemos seguir el rastro a través de series decenales, apreciar los matices, desmontar los resortes epistemológicos.

Mas de este simple fragmento, a primera vista, se desprende una visión del mundo.

En cuatro columnas se imprimen la permanencia y la convergencia de mentalidades arcaicas: el pan, porción del pobre; el vino, su licencia; la carne, su quimera a la que la administración hospitalaria, trujamán de la bondad burguesa, confiere una materialidad incisiva. En vísperas de la re-

volución de 1848, la historia administrativa así iluminada va a parar naturalísimamente a la historia social y económica.

II. Historia y sociedad

1846-1847: estamos en el fondo de la miseria parisina. La revolución industrial tardíamente emprendida; una sociedad mal parada para asumirla; en París, una población que no deja de crecer incesantemente: 200.000 habitantes en veinte años, con, en contrapunto, un desempleo angustiante. El consumo de carne baja desde el Imperio progresivamente. Los economistas reaccionarios sacan argumento contra la gran Revolución: «Antes de 1789, bajo el régimen de la *tiranía* y la *explotación del pobre,* el promedio de consumo de carne era, según Lavoisier, de 81.500 kg por cabeza y de 74 según otras estadísticas. Desde que se ha alimentado al pueblo con quimeras ultraliberales y se le ha colmado de derechos políticos, ha llegado a no probar casi carne, y el consumo en los últimos años había bajado de 74 kg a 48 en París. La diferencia fue todavía más considerable en lo que se refiere al consumo especial de carne de vaca: en 1789, era de 46 kg por cabeza en París: antes de la revolución de febrero ya no era más que de 23 kg, eso es, la mitad.» [2]

46 kg por cabeza en París, lo que equivale, en cifras redondas, 131 g por día. Mas ¿quién no ve que se trata de un cálculo teórico y abstracto, que no tiene para nada en cuenta la magnitud de la desigualdad económica? En 1851, según indagación de la Chambre de Commerce de París, en lo referente a la sola cifra de negocios de los carniceros, clasificado por distritos, es el IX el que está en la cola con 2.348.000 F, contra 14.017.142 F en el II, afortunado ganador. Pues bien, en 1846, el distrito IX contaba 52.604 habitantes, el II, poco más del doble: 117.768 habitantes... Distrito II, en 1846, campeón parisino en razón de su cifra de negocios en el conjunto de las industrias del consumo: es él, observaba ya Villermé,[3] en el período 1819-1826, el que daba el porcentaje más bajo de muertes en los registros del estado civil. Enfrente, en todos los temas: comercio de carnes, cifra de negocios de las industrias alimenticias, número de defuncio-

2. Delamarre, *La Vie à bon marché.* París, Dusarq, 1851, p. 10.
3. *De la mortalité dans les divers quartiers de la ville de Paris,* en *Annales d'hygiène publique,* t. III. 1830.

nes, se hallan asociados, en desolación común, los distritos IX y XII.

A fines de 1846 y en 1847, la crisis de cereales reviste una forma catastrófica desconocida desde 1817, que aporta el mal olor de la penuria del Antiguo Régimen. En 22 de enero de 1847 el ministro del Interior envía a los prefectos la circular siguiente: «No preciso decirles hasta qué punto el problema de las subsistencias preocupa al gobierno. En varios departamentos se producen graves desórdenes, casi en todas partes el precio de los granos sufre un alza rápida que puede acarrear nuevas dificultades y numerosos sufrimientos. Deseo saber lo antes posible la situación de su departamento en este aspecto y conocer cuál es... el estado de sus provisiones.»[4] Dramáticas, otras circulares siguen, 9 febrero, 9 abril. En París la situación se vuelve trágica. En 1848, en un *Informe al señor prefecto del Sena sobre el servicio de distribución de los bonos suplementarios del precio del pan en 1846 y en 1847*, se lee que «en el mes de noviembre en 1846, el alza súbita del precio del pan conllevó tal inquietud en los ánimos que habría sido peligroso mostrar demasiada reserva en la distribución de los bonos; hubo que satisfacer generosamente las primeras demandas que, por lo demás, todas parecían fundadas en necesidades urgentes; hubo que tranquilizar a la población obrera y desdichada, probándole que la administración municipal tenía prisa por ayudar a todos cuantos se encontraban en el caso de ser socorridos. Pues bien, de los 945.000 habitantes que formaban la población parisina, hay 610.000 «susceptibles de participar como desdichados en la distribución de la ayuda pública extraordinaria. Todavía hay que añadir los obreros que vivían realquilados, cuyo número no puede estimarse en menos de 25.000, eso es, la mitad de las personas que componen la población flotante de París».

Frente a este estado de cosas, examinemos las cuentas de Asistencia pública. En el hospital de la Charité, el más desfavorecido en lo del pan, la ración individual cotidiana es de 334 g en 1846, de 341 en 1847. En Beaujon, que le antecede de poco, hallamos 340 g en 1847. Para apreciar esas cantidades, importa referirse a años menos negros; en 1843, en los mismos hospitales, se distribuyeron 361 g y 343,5 g de pan por día. En 1840, las raciones fueron respectivamente de 363,5 g en la Charité y de 394 g en Beaujon. Se observa,

4. Archivos departamentales del Bajo Rin, pieza 64, 9 M 10.

pues, una disminución progresiva de la ración, que se acusa con la crisis de 1846-1847, pero que no refleja la gravedad de la coyuntura. Es lo que confirman los consumos del hospital Saint-Antoine: 390 y 400 g en 1846 y 1847, 350 sólo en 1843 y 380 en 1840. Si el conjunto del cuadro de los años 1846-1847 manifiesta una regresión del consumo con relación a los años 1840 y 1843, nos encontramos en presencia de simples fluctuaciones y no de una verdadera mutación.

Lo mismo se diga de la carne: a la ración parisina media de 139 g por persona y día, la Asistencia opone en el hospital Bon-Secours, último de la lista en 1846-1847, las raciones de 247 y 264 g. En la Pitié y en Saint-Antoine, campeones en 1846 y 1847, 306 y 304 g. Incluso quitando el peso del hueso, queda que la ración hospitalaria media es más de dos veces superior a la ración de los parisinos.

En otros capítulos, es verdad, los fastos de la Asistencia pública son bastante menos suntuarios. El pescado: Beaujon, cabeza de lista en 1846, Cochin en 1847, consumen respectivamente 25 y 23 g por día. No obstante, como este producto coresponde a la abstinencia, la ración corresponde, en realidad, a 166 y 160 g por viernes y por persona. Aves: cifras éticas graduadas entre 10 g en Cochin y 3,7 g en la Pitié. Los máximos de la mantequilla figuran en 1846 en Bon-Secours: 14,4 g y en 1847 en el Anexo del Hôtel Dieu: 15 g; la mínima en Saint-Antoine: 7,3 g y 8,9 g. El porcentaje de huevos es más esquelético todavía, y varía de poco menos de un quinto (Necker) a poco más de un tercio (anexo del Hôtel-Dieu); estas cifras cubren tanto las unidades servidas aparte como las utilizadas en las preparaciones

Aquí se imponen dos constataciones: 1) que esas raciones mediocres no parecen venir determinadas por la crisis alimenticia de 1846-1847, sino que manifiestan, por el contrario, una gran estabilidad: en el Hôtel-Dieu, en 1843, se da 15 g de pescado, 5 g de ave, 10 g de mantequilla, contra 3 g, 6 g y 10 g en 1846); 2) que paralelamente se observa en París un aumento regular de esos consumos: mantequilla, que pasa, valorándola en francos, de 10 millones en 1834 a 13 millones en 1847; aves, de 8 millones en 1825 a más de 12 millones en 1850; pescado fresco, de 4 millones y medio en 1826 a casi 7 millones en 1847.

Lo que sorprende es, con la constancia de las raciones, la autonomía de funcionamiento de la Asistencia pública. Por eso, al escoger un documento de los años 1846-1847, he tomado la mejor parte para poner de relieve el pensamiento

de la clase dominante, su resolución de preservar a toda costa el régimen de sus instituciones caritativas. Asimismo, los comentarios coyunturales que acompañan en 1848 la publicación de las cuentas de la Asistencia son de índole totalmente financiera, sin que afecte lo más mínimo la política alimenticia en sí: «La alteración del equilibrio del Presupuesto se debe a las circunstancias extraordinarias que surgieron en el curso del año 1847. Es ante todo la carestía excesiva del trigo que, actuando en las harinas empleadas para la manuntención de París u las utilizadas en las oficinas benéficas para indigentes aumentó de 750.000 F la cifra fijada del presupuesto y, sin la abundante cosecha cuya influencia se hizo sentir en las adjudicaciones de los tres últimos meses, la administración habría tenido que constatar una cifra mucho más elevada, pues tuvo que sufrir unos precios que doblaban los previstos en su presupuesto de seis meses de aprovisionamiento.» [5]

III. Historia y biología

Las informaciones cifradas de que disponemos nos permiten, con aproximaciones interesantes, traducir en calorías la ración individual cotidiana y evaluar los equilibrios alimenticios.

a) *La ración energética*

1. Tomando como base de referencia la cantidad (máxima y mínima) de pan, consideramos los consumos del anexo del Hôtel-Dieu y del hospital Beaujon en 1846 (ver cuadro página siguiente).

Las variables indeterminadas son varias: tenor de quesos y pescado en líquidos; peso de huesos de la carne; por ello es conveniente proceder a estimaciones prudentes, consignar pescados y quesos medianamente ricos en grasas, reducir la parte comestible de la carne a la mitad de su peso bruto. El vino, por otro lado, no se ha contabilizado en los totales consignados por falta de informaciones exactas sobre su grado de alcohol. Como proporciona una energía

5. Asistencia pública, *Compte des recettes..., ob. cit.*

Alimentos	ANEXO DE L'HÔTEL-DIEU Cantidad	Calorías	BEAUJON Cantidad	Calorías
Pan	406,2 g	1.050	338,8 g	880
Carne	288 g	800	272 g	760
	(sin hueso:	400)		(= 380)
Pescado	11,7 g	15	15,2 g	20
Aves	7,6 g	8	7,2 g	7
Huevos	1/3	20	1/4	16
Leche	19,5 cl	140	19,7 cl	140
Verduras	225 g	80	186 g	70
Legumbres	37 cl	120	30 cl	95
Patatas	38 g	35	33 g	30
Queso	12 g	60	5,7 g	30
Ciruelas y pasas	10,8 g	12	6,7 g	8
Mantequilla	14,3 g	124	10,3 g	84
Grasa	4 g	35	5,5 g	50
	Total:	2.499	Total:	2.190

no despreciable, se obtienen finalmente las apreciaciones siguientes:

ANEXO DE L'HÔTEL-DIEU	BEAUJON
2.499	2.190
— 400 (peso de huesos)	— 380
+ 50 a 100 (343 cl de vino)	+ 25 a 75 (137 cl de vino)
=2.150 a 2.200 calorías	=1.850 calorías

2. Segundo punto fuerte de la ración alimenticia: la carne. En 1847, sobre este consumo, los hospitales Saint-Antoine y Bon-Secours están en cabeza y a la cola del gasto cotidiano. Evaluemos para cada uno la aportación energética global:

Alimentos	SAINT-ANTOINE Cantidad	Calorías	BON-SECOURS Cantidad	Calorías
Pan	399,9 g	1.040	363,3 g	945
Carne	304,2 g	850	264,6 g	740
Pescado	17 g	27	15,2 g	20
Aves	6 g	6	7,9 g	8
Huevos	1/5	10	1/4	13
Leche	27 cl	200	20,9 cl	150
Verduras	205,3 g	75	179,3 g	60
Legumbres	44,3 cl	140	28,6 cl	90
Patatas	33,7 g	30	32,4 g	30
Queso	16 g	80	6,4 g	32
Ciruelas y pasas	5,5 g	6	7,5 g	8
Mantequilla	8,9 g	76	10,5 g	90
Grasa	7,6 g	68	3,4 g	30
	Total:	2.608	Total:	2.216

Quitando el peso de hueso e incluyendo en las raciones las porciones respectivas de 30 y 23 cl de vino, se obtienen totales aproximados de 2.200 y 1.900 calorías. El metabolismo de mantenimiento de un hombre sano y con vida tranquila se sitúa entre 2.200 y 2.400 calorías, la alimentación proporcionada a sus pensionistas, pues, por los hospitales, incluidos los más desfavorecidos, de la Asistencia pública, es cuantitativamente proporcionada o poco inferior a sus necesidades.

b) *Los equilibrios alimenticios.*

Sin duda, está la parte del pan: casi la mitad de la ración energética global —es un factor de desajuste—. Pero la aportación protídica hace contrapeso, incluso reduciendo de la mixtad el consumo indicado de carne. Añádase el coeficiente nitrogenado de la leche, de las legumbres, y, por mínimo que sea, del pescado, las aves, el queso. Lípidos, en pequeña dosis, pero suficiente, por cuanto los glúcidos se metabolizan en grasa. Las verduras, presentes en apreciable cantidad, encierran la mayoría de los principios minerales y de las vitaminas necesarias. Algunas toleran mal la cocción, de ahí que quepa contar con una laguna: las frutas frescas. Los hospitales de Marsella, por la misma época, incorporan al menú que sirven manzanas y naranjas. Como nuestro cuadro da cuenta de las *principales* categorías de alimentos, las frutas ¿estarían comprendidas en esta nomenclatura general? ¿Se distribuían irregularmente? Es posible. Del examen de catorce capítulos de consumo repertoriados, se puede deducir ya, en todo caso, que las necesidades cualitativas son bastantes ampliamente cubiertas por el régimen de la Asistencia pública.

FUENTES DE INFORMACIÓN

Del gusto de los parisinos, en cambio, el cuadro de la Asistencia no nos da más que un reflejo administrativo, imagen compuesta por la ideología burguesa de los deseos populares. Para ceñir la sensibilidad alimenticia, hay que buscarla en un repertorio abierto a opciones y predilecciones. Utilizaré la carta de la Casa Duval-Eiffel, de 21 julio

1889.[6] Documento triplemente característico: por la circunstancia, en plena Exposición Universal en París; por la fecha: un domingo, un día de fiesta; por su procedencia: Duval-Eiffel pertenecía a la Société des Bouillon-Duval creada bajo el Segundo Imperio para poner en la calle la cocina sana al servicio de las pequeñas fortunas. Entre los restaurantes a precio fijo cuya reputación no había cesado de empañarse desde principios del siglo XIX y los restaurantes de gran estilo, los Bouillon-Duval aparecían, con sus atentas camareras y sus estudiados precios, como la providencia de los ecónomos provinciales, de los representantes de comercio, y de los célibes:

Setas de Rusia marinadas, 80 - Salmón del Neva, 50 - Atún marinado, 40 - Filetes de anchoa, morcillas de Vire, 40 - Sardinas marinadas de Rusia, 50 - Sardinas, 30 - Aceitunas, salchichón, rábanos, 30, con mantequilla, 40 - Tajadas de melón, 70.

Caldos

Tapioca, Saint-Germain, *peluche*	30
Arroz, portuguesa, berros	30
Consomé de ave	40
Al pan	30
Caldo	25

Pescados

Salmón salsa holandesa	1,10
Lenguado frito	1
Caldereta de Sena	1
Rodaballo salsa mayonesa	1
Anguila de mar con salsa alcaparras	28
Lota a la inglesa	80
Gamba larga	60

Huevos

Tortilla ron, kirsch, confitura	80

Entradas

Buey natura, 35; buey con coles	50
Cabeza y tripas ternera vinagreta	70

6. En *L'Art culinaire,* t. VII, Paris gourmand. París, 12, rue de l'Abbaye, 1889, p. II.

Entradas (continuación)

Pies cordero salsa poulette	70
Buey salteado borgoñón	70
Lengua ternera con salsa *grébiche*	70
Ternera salteada Marengo	80
Conejo *gibelotte*	80
Hígado ternera salsa a la italiana	80
Menudillos aves con nabos	80
Filete mignon ternera burguesa	80
Pierna cordero con lentejas bretonas	80
Rosbif, ternera, pierna, 70, guarnecido	80
Sesos salsa tomate	90
Timbala milanesa	90
Filete buey, madera y champiñones	1
Pollo salteado con estragón	1,25
Oca estofada de Cevenas	1,25
Capón asado con berros	1,25
Pichón con guisantes, 2,50; medio	1,25
Frío { Capón, 1,25 solomillo	90
Frío { Ternera, pierna, 80 galantina	70

Verduras

Tomate relleno	90
Frijoles tiernos	70
Berenjenas salsa provenzal	70
Guisantes con lechuga	60
Judías verdes salteadas	60
Alcachofas / Coliflores } salsa al aceite	60
Macedonia legumbres al aceite	60
Macarrones gratén	50
Espinacas, 40; acederas, escarola	30
Judías de Soissons, patatas salteadas	30

Ensaladas

Lechuga, 50; con 1/2 huevo	60
Tomate en ensalada	60
Romana, 50; escarola silvestre	40
Escarola, escarola rizada	50
Berros, pepinos	40

Quesos

Crema fresca de Isigny, 50, en jarro	40
Crema fresca de Goussu	30

Quesos (continuación)

Quesos a la crema	30
Chester, coulommiers	30
Pont l'évêque, port-salut	30
Camembert, holanda, roquefort	25
Brie, gruyère, suizo	20

Postres

Helado parfait	60
Helado vainilla	50
Gaufres crema Chantilly	50
Jarro crema, 25. Merengues	40
Reina claudia, 40. Grosellas en racimo	30
Higos, cerezas, piña	50
Albaricoques, fresas, 50. Frambuesas	60
Melocotón, 70. Bizcochos	25
Jarro crema *marrons glacés*	50
Confitura diversas, 30, 40 y	50
Café solo, 0,40; con coñac, 0,50; bock, 0.30	

Notemos algunas rúbricas:

1. Pescados: siete títulos. Relacionando especies y precios se observa una jerarquía de la excelencia que va del salmón a las gambas (tradicionalmente comprendidas dentro el pescado fresco) pasando por los grupos lenguado —caldereta de Sena— rodaballo, seguido de anguila y lota ex-aequo. Mas la lectura del documento no tarda en abolir sus contornos. Nos vemos llevados a tejer a su alrededor una madeja de testimonios para interrogarlo en un contexto más vasto. Dos problemas se plantean, en efecto. El pescado ¿tiene en el repertorio alimenticio de fines del siglo XIX este papel relativamente desvanecido? ¿El orden de preferencias sugerido por la jerarquía Duval-Eiffel traduce una representación general? Veamos lo que declara la carta de la cervecería Tourtel en su menú del 21 enero 1889. En cabeza, un pelotón a 4 F: salmón, lenguado, dos variedades de rodaballo, seguidos de caballa a 3,50, gobios a 3 F, pescadilla y eperlano a 2,80 F. Aquí tenemos una gama más rica y la indicación de otras suculencias: rodaballo, y justo tras él caballa. He ahí algo de que sorprenderse: el gobio dignamente cotado a 3 F. E inmediatamente se presentan nuevos interrogantes: ¿la cervecería Tourtel, restaurante de la Exposición, está habilitada para expresar el gusto de los

contemporáneos? El lugar del gobio ¿no es sospechoso en este inventario refinado? Y situándonos en el mismo registro social, leemos, siempre en 1889, algunos menús del restaurante Lion d'Or, calle de Helder, mesa sin duda media por cuanto no se halla en la *Guide-restaurant de París et de l'Exposition por* Jules Fitte.[7] En 8 mayo, presenta filetes de rodaballo a la Chevreuse en guisa de entrada, una langosta a la francesa, como asado; en 7 noviembre, después de las ostras de Marennes, filetes de lenguado a la Nantua; en 2 de diciembre, todavía rodaballo, a la Chevreuse, pero en escalopa; 19 diciembre, después de bocadillos de ostras, rodaballo salsa riche.[8] El rodaballo sobresale como en la cervecería Tourtel. También ya en los 365 menús del barón Brisse, veintidós años antes, en donde aparece 17 veces por delante del lenguado (14 veces), la caballa (14 veces), pero detrás del salmón (24 veces). El gobio ocupa también un lugar respetable en el barón Brisse, 10 veces citado. Lo encontramos ya en 1814, en el apogeo de la gastronomía triunfante, en la carta de Very, el más ilustre de los restaurantes de París. Ahí cuesta 1,10 F, como la raya y la platija, algo menos que el bacalao, 1,15 F, menos que el rodaballo y la trucha, 2 F, mucho menos que el lenguado frito, 3 F.[9] Así se perfila poco a poco el gusto en un sistema de valores: crédito del gobio, pero discreto en 1814, en aumento y afirmación hacia fines de siglo. Prestigio permanente del salmón, el rodaballo, el lenguado, el barbo. De la trucha, que por razones estacionales quizá, no entra en las cartas de nuestros restaurantes en 1889, pero que merece durante el siglo XIX un favor incesante. Perfil que confirma el análisis de los menús de Carême publicados en 1822 y reeditados en 1842.[10] En enero, 10 pequeños menús (de 6 a 12 cubiertos) y dos veces sólo menús imponentes (30 a 36 cubiertos), extraigamos el pescado e indiquémoslo en la disposición de una carta de restaurante de la época.

Trucha salteada a las finas yerbas; de Sena, con queso azul - *Lucio* a la Regencia - *Salmón* con mantequilla de Montepellier, a la genovesa, a la veneciana - *Rodaballo* a la holandesa; a la inglesa, salsa de ostras - Filetes de *lenguado* a la Orly; a la vene-

7. París, rue Bourbon-le-Château, 1889.
8. Collection Charles Richert, Archivos de la ciudad de Estrasburgo.
9. Honoré Blanc, *Guide des dineurs*. París, 1814.
10. *Le Mâitre d'hôtel*. París, J. Renouard.

ciana; lenguado al vino de Burdeos; patatas fritas a la inglesa - Buñuelos de bacalao a la bechamel - *Perca* a la holandesa - *Rodaballo* gratén al vino de Champaña - Porción de *esturión* asado - *Carpa* al vapor guarnecida con lechugas - *Abadejo* a la holandesa - Filetes de *pescadilla* a la Orly - Bastillones de *anguilas* a la jalea.

Los menús de Carême se dirigen a mesas lujosas. Pero si hacemos abstracción de la variedad de preparaciones (cuatro especies de lenguados) y de las connotaciones lingüísticas (*gratén al vino de Champaña, a la Orly, a la broche,* etcétera), descubrimos un registro, próximo a la carta de Véry en 1814 y hasta de la del restaurante Tourtel en 1889.

El interés de tales cotejos es que no proceden de la curiosidad o de la sagacidad eventual del historiador. Son de algún modo regidas por el documento originario; él es el que por una verdadera expansión reticular nos ha llevado poco a poco a algunos restaurantes parisinos en 1889, a Véry, hacia Carême y con el barón Brisse. A través de esta red una respuesta al interrogante inicial asoma: el pescado es producto apreciado, pero en la mesa del siglo XIX ocupa un lugar reducido. Desarrolla sus privilegios a medida que nos elevamos en la jerarquía culinaria. Esos se disipan en la medida que se penetra en el campo cotidiano de la cocina burguesa. Se sabe de los prejuicios que lo afectan hoy en la alimentación popular...

2. Bajo la sigla de las entradas, Duval-Eiffel agrupa carnes, aves, pastas, dispersadas tradicionalmente entre segundos platos, asados, entremeses y entradas propiamente dichas. En este conjunto heterogéneo se descubre:

a) La contracción del abanico alimenticio a fines del siglo XIX; en pleno regocijo de la Exposición, un domingo para almorzar, Mme d'Avignon que regenta, en calle de Ecole-de-Médecine, número 14, bajo la monarquía de Julio, un restaurante frecuentado por funcionarios, gente de oficina, estudiantes de medicina, propone 18 títulos en el único párrafo de las entradas de aves. La cervecería Tourtel, en 1889, es más refinada, pero menos elocuente aún que Duval-Eiffel: total, once capítulos de carne, aves y caza. Los contemporáneos notan esta abreviación de menús y cartas. En realidad, la evolución se perfila desde el Segundo Imperio, tan pródigo, empero, en fastos gastronómicos: «De todo cuanto acabamos de decir, resulta un hecho incontestable, y es que el viejo restaurante se va. El público no quiere ya

más, ha acabado su tiempo como todo lo que no está a nivel del progreso. La antigua carta, estereotipada, con miríadas de platos fantásticos, se va.»[11] La guerra de 1870, la derrota, la Comuna, el decenio que les sigue, tiempo de meditación cuando no de penitencia, en que hallamos por primera vez, después de tres cuartos de siglo, la cocina relegada al segundo plano de la crónica parisina, desembocarán en una nueva visión más austera y más democrática de la vida alimenticia. Proceso inverso del que marcó, a fines del siglo XVIII y a principios del XIX, la gloria de la mesa conquistada sobre la caída de los príncipes: «Después de los desastres de Sedán, los hornos de las cocinas principescas se apagaron y el soplo democrático que atravesó Francia inspiró a nuestro erudito colega J. Favre la idea de vulgarizar la cocina francesa y ponerla a disposición de las masas.»[12] Noble iniciativa, de la que es muy dudoso tuviera sobre los más los efectos esperados, pero de la que resultó para la sociedad afortunada una atenuación de las diferencias, una imagen uniformizada del paladar: «¿Y qué si Duval y los bodegones de seis reales tienen los menús de los grandes restaurantes, el menú de aquellos señorones y damas que entrevemos a mediodía, almorzando, tras los cristales del Café Riche, o de la Maison d'Or del Anglais o del Café de la Paix, de Bignon, de Voisin o de Durand? La respuesta se deduce lógicamente: es el menú de Duval o de los 85 céntimos. Pero en otras condiciones de decoración, de puesta en escena, de lujo, de progresión, de frescor... y precio. Y también de simplicidad. Pues es un signo característico del tiempo el incremento del menú en los establecimientos pequeños y su simplificación en los grandes.»[13] Tanto es así que en su versión liliputiense de las cartas —diccionario de antaño— la gama de Duval no nos informa tanto sobre cocina democrática que él pretende instaurar como sobre el paisaje alimenticio, sus dimensiones y sus modificaciones a fines del siglo XIX.

b) La permanencia de los gustos decide la evolución de las conductas. Veamos la ternera, este *camaleón de la*

11. *Paris Restaurant*, en *Les petits Paris*. París, Taride, 1854, vol. V, p. 83.
12. Joseph FAVRE, *Dictionnaire universel de cuisine*. París, 1891, 2.º vol. p. 686.
13. Emile GOUDEAU, *Paris qui consomme*. París, 1893, pp. 130-140.

cocina.[14] Sigámosla de 1814 a 1889, a través de ocho regímenes políticos, la revolución industrial, las transformaciones de París, la inflación demográfica, los progresos de la dietética, los éxitos de la conserva, la introducción del gas en la cocina:

1814. Lavenne, restaurante de lujo

Guisado de ternera. Hígado a la burguesa. Salteado al vino. Tripas de ternera. Cabeza de ternera en tortuga; a la vinagreta. Pie al natural o frito. Arroz mechado en jugo o a la acedera; a la poulette. Fricandó a la acedera o a la salsa de tomate; a la escarola; con guisantes; con puntas de espárragos. Ternilla de ternera con guisantes; con acedera o a la poulette; con guisantes a la manteca. Orejas fritas o a la italiana; rellenas; fritas. Costillas en papillote; empanada; gratén; a las finas hierbas. Sesos fritos o a la poulette; en caldereta. Lengua en papillote. Ternera a la jalea.

1840. Madame d'Avignon, mesa burguesa

Cabeza de ternera en tortuga. Cabeza de ternera al natural. Pie de ternera a la vinagreta. Oreja de ternera marinada. Sesos en caldereta; marinados; con mantequilla negra; a la maître d'hôtel. Lengua de ternera en papillotte; a la italiana. Fricandó a la acedera. Costilla de ternera empanada; con jugo; a la italiana; en paillotte; mechada con jugo. Mollejas de ternera glacé a la acedera; a la achicoria; a la ravigote; a la poulette. Pie de ternera a la poulette.

1889. Duval-Eiffel, casa económica

Cabeza y tripas de ternera vinagreta. Lengua de ternera salsa grébiche. Ternera salteada Marengo. Hígado de ternera salsa italiana. Filete mignon de ternera burguesa. Ternera guarnecido. Sesos salsa tomate. Ternera fría.
[Nótese la presencia de mollejas de ternera en la timbala milanesa.]

Sin duda este programa se abrevia progresivamente para extenuarse en la cervecería Tourtel con, por toda rúbrica: mollejas de ternera braseadas salsa tomate y el carré de

14. G. DE LA REYNIERE, *Almanach des gourmands*. 1803, p. 17.

ternera con judías verdes. Júntese a las proposiciones de Duval, y se observará la estabilidad del catálogo alimenticio. En otra parte[15] pude apoyarme en el estudio sistemático de los menús del barón Brisse publicados a fines del Segundo Imperio para bosquejar una tipología del gusto culinario de los parisinos en el primer tercio del siglo XIX.

c) La distorsión de los dos valores: la apreciación de una comida no es tributaria de su precio. No es que los platos caros no aparezcan electivamente en las grandes mesas. Lo que pasa es que no existe partición económica preestablecida entre la gastronomía y la alimentación. El gusto francés se aplica a la metamórfosis: la cocina transforma el material, lo atavía en las salsas y acomodos de virtudes referidas. Tanto es así que el gasto, función del mercado, transporte, mano de obra, racionalidad económica (estructura de ganado, organización de cría), jamás condiciona el favor. El buey, decían Grimod de la Reynière y contemporáneos, es el rey de las carnes. Pero desde el Imperio, el cordero y la ternera valen más. Si en Véry, en 1814, los precios del buey, el cordero y la ternera se equilibran más o menos, compárense algunas tarifas en Lavenne, el mismo año: buey al natural: 6 sueldos; guisado de ternera: 12 sueldos; buey a la moda: 12 sueldos; bistec con patatas: 15 sueldos y con mantequilla de anchoa: 18 sueldos, frente a la cabeza de ternera en tortuga: 1,10 F, las orejas de ternera fritas: 1 F. A fines del siglo XIX, el desfase se acentúa. El buey natura está a 35 cent. en Duval, el borgoñón a 70, la ternera Marengo y el filete mignon de ternera burguesa a 80. En la cervecería Tourtel, la diferencia es más tajante aún. La costilla de buey, plato exquisito, con sus patatas château, está a 2 F. El cuarto de pierna de cordero vale 4 F, como el carré de ternera con judías verdes y la landrecilla de pré-salé parisino. Idéntica observación sobre los quesos. En Duval, se paga menos el roquefort que el port-salut. Pues bien, ya a principios de siglo XIX, y a fines del XX, es uno de los quesos preferidos.

LECTURAS EN SECCIÓN

Un documento no está predestinado a tal o cual análisis. Partiendo del cuadro de la Asistencia pública habría podido

15. *Essai sur la sensibilité alimentaire à Paris au XIXe siècle.* París, A. Colin, 1867.

poner en evidencia su doble poder: de encerrarse sobre sí mismo o transgredir sus límites aparentes. Opté por utilizar dos ejemplos para facilitar la demostración, que en nada prejuzga, empero, la fecundidad del objeto, como revela el texto que examinaré para acabar. Ahora, la lectura se practicará a un tiempo en extensión y en comprensión. No desborda los cuadros del documento más que intentando agotar sus contenidos. Es que procede por profundización, por un desciframiento graduado de las informaciones, cada plano puesto a la luz abierto sobre un campo que explorar a su vez.

Pongamos, pues, el menú de 30 a 36 cubiertos propuesto por Antonin Carême[16] para la fecha 2 mayo:

Dos potajes

Potaje de sagú a la Crécy.
Albóndigas al consomé.

Dos segundos de potaje

Pavo a fuego lento a la inglesa.
Abadejo a la crema.

Dos grandes piezas

Landrecilla de buey al madera.
Lomo de ternera marinado con cabrito.

Dieciséis entradas

Salteado de ave a la suprema.
Pasteles de cogujadas al gratén.
Costillas de cordero con escarola.
Filetes de caballa a la ravigote.
Pavo a fuego lento a la inglesa.
Salmís de codorniz a la jalea.
Escalopas de ave con pepino.
Croquetas de arroz a la rusa.
Pichoncitos a la macedonia.
Anadones a la nivernesa.
Fricasé de pollo a la Villeroi.

16. *Le Maître d'hôtel.*

Filetes de anadón en jugo de naranja.
Rodaja de salmón a la mantequilla de Montpellier.

Abadejo a la crema

Alas de ave a la cavallière.
Escapolas de rodaballo a la veneciana.
Paté caliente a la financiera.
Filetes de gazapos a la Conti.

Cuatro grandes piezas de entremeses

Popelín glacé al horno.
Sultana primaveral.
Nugat con pistachos.
Pastas en azúcar grueso

Cuatro platos de asado

Perdigones mechados.
Pollos lardeados.
Pichones romanos.
Capones en berros.

Dieciséis entremeses

Lechugas rellenas a la esencia.
Gaufres a la francesa.

Perdigones mechados

Queso bávaro al café
Judías verdes a la inglesa.

Sultana primaveral

Espinacas nuevas a la esencia.
Jalea de fresa vertida.

Pollos nuevos [*¿o lardeados?*]

Pasteles de albaricoque glacés.
Pepinos en cardos.

Pequeñas patatas a la crema.
Coles glacés en azúcar grueso.

Capones en berros

Jalea de limón en molde
Apio a la española.

Pastas en azúcar grueso

Guisantes a la parisina.
Compota de manzanas a la americana.

Pichones lardeados [¿o romanos]

Dariolas al azahar.
Champiñones a la provenzal.

Como extra, seis platos de fondant y pequeños suflés.

IV. El inventario gastronómico

Primer nivel de descriptificación. Teniendo en cuenta las repeticiones, cuya explicación se dará en seguida, cuarenta y dos designaciones, amplio muestrario de las producciones de la cría y la tierra, de la caza y la pesca. Las enseñanzas de la carta Duval, restaurante modesto, setenta y cinco años más tarde, se confirman aquí: el abadejo aparejado con el pavo, la caballa fraternizando con el lenguado; pocas carnes insólitas o cazas raras, como se veía a fines del siglo XVII o a principios del XVIII: un simple lomo de ternera, perdigones. Codornices y cogujadas, sí, pero no más inhabituales en los ágapes del siglo XIX que en los nuestros, liebres y faisanes: vemos siete citaciones de codorniz en los menús del barón Brisse contra ocho de faisán; once de cogujada contra diecinueve, sí, de perdigón, pero sólo catorce de liebre. Verduras: lechugas, judías, espinacas, pepinos, guisantes, champiñones. Patatas, bien de consumo muy restringido en la época. Presencia del arroz. Total, vasta constelación alimenticia, sin prejuicio de origen ni de valor mercantil, en que la nomenclatura pone en cada paso el acento en la elaboración: pavo braseado a la inglesa... Landrecilla de buey al madera... Costillas de cordero con escarola...

V. El arte culinario

Compuesto en 1822, y reproducido en 1842, este menú constituye una etapa y al mismo tiempo resume la inspiración culinaria del siglo XIX. Una etapa porque Carême, artista creador, pone su sello en varias líneas de este texto prolijo. Un resumen porque nos propone preparados que se encuentran, del Directorio a la Bella Época, en la alta cocina del siglo XIX.

La tradición

1. Potaje de sagú a la Crécy. La secuencia del potaje es fundamental en la gastronomía del siglo XIX. Da comienzo y apoyo a la comida. La máquina del almuerzo se pone en marcha a su perentoria señal. Nada extraño, pues, que una tal situación se exprese en numerosas producciones: 33 tipos en *L'Art culinaire* de Beauvilliers en 1816, 52 en *Manuel du cuisinier* de 1826, con pretensiones bastante cortas, *à l'usage de la ville et de la campagne et contenant toutes les recettes les plus simples pour faire bonne chère avec économie...* («para uso de la ciudad y el campo y con todas las recetas más simples para comer bien y económicamente...») más de 100 en la monumental *Cuisine classique* de Urbain Dubois et Émile Bernard en 1856; otro tanto, en 1912, en la *Guide culinaire* de Philéas Gilbert. El potaje a la Crécy recorre esta larga duración del buen paladar. He ahí la receta indicada por Beauvilliers y recogida, casi tal cual, por Alexandre Dumas en el *Grand Dictionnaire de cuisine*, en 1869: «Téngase toda especie de verduras mondadas y lavadas con cuidado, así zanahoria, apio, cebolla en poca cantidad; ponerlas a blanquear en un caldero durante 1/4 de hora; ponerlas en una cazuela con un buen pedazo de mantequilla y algunas tiritas de jamón, pasarlas a fuego lento, pero el tiempo necesario para que todo quede cocido, luego escurrir en un colador, picar, rociar en su propio caldo, pasar por tamiz para hacer un puré, poner este puré al fuego, donde cocerá dos horas; desgrasar bien, recocer el potaje como se ha dicho y echarle el Crécy por encima.» En Carême, el sagú se mezcla con las verduras citadas. Beauvilliers, desde 1816, con la definición del sagú (pasta vegetal originaria de las Molucas), propone una fórmula en la que el sagú, lavado como el arroz, se pone «en un buen caldo, consistente e hirviente». Potaje sincrético, pues, pero de aire tímido, al leer tal receta en boga, la del potaje Montmorency por ejemplo, relatada por Urbain Dubois. Se pasan por la sartén una docena de alas de pavos pequeños, se les quita el hueso, se rellenan, se cuecen, se arropan; se añaden doce buenas lechugas que se cuecen a fuego lento y luego se enfrían.

Esta tensión, estos grandes arranques pronto convertidos en obra de arte, dan el tono de la imaginación culinaria francesa. En este discurso impaciente, lanzado como al asalto de las alas de los pavos tiernos, condensa todas sus aspi-

raciones y sus exigencias: sumisión de la naturaleza; soberanía de la confección.

2. La salsa ravigote, mencionada por Beauvilliers en varias variantes: la blanca, con berros a la nuez, perifollo, pimpinela, estragón, cebollana, apio, y dos hojas de menta, todo mondado y lavado; la fría: lo mismo, con alcaparras, yema de huevo, un poco de aceite; la cocida, que se hace blanquear como espinacas. Pero Beauvilliers, que dispone caballas a la inglesa, a la italiana, a la maître d'hôtel, no las sirve con ravigote.

El sello de Carême

Perceptible especialmente en el número y elección de entremeses. Cuatro grandes piezas, primero, después de entrantes, y luego dieciséis especies con los asados. Comparar con este ilustre menú de veinte y cuatro cubiertos, de 28 noviembre 1809, preparado por Baleine au Roccher de Cancale, referido por La Reynière como un modelo del género; [17] sólo se sirvieron sin embargo siete entremeses:

Escudilla de manjar blanco.
Miretón de patatas.
Espárragos en rama.
Trufas a la servilleta.
Escudilla de jalea de naranja.
Suflé a la vainilla.
Cardos a la medula.

Notar sobre todo en Carême la oscilación entre lo azucarado, rico reflejo de su práctica pastelera, y las verduras. Esfuerzo por equilibrar la alimentación, que seduce al príncipe regente de Inglaterra y se distingue en su tiempo, pese a la preponderancia vestigial del régimen cárnico.

VI. El servicio de la mesa

El enunciado de los platos no evoca sólo técnicas culinarias sino una ordenación cuyos elementos resultan opacos para nuestras representaciones contemporáneas: dos segundos platos designados después de los potajes y que reaparecen entre las entradas en lugares especiales; una lista de dieciséis entremeses jalonada con extrañas rememoraciones: asados y dos grandes platos tras las entradas. Estas

17. *Almanach des gourmands,* 1810, pp. 149-150.

repeticiones, estas distribuciones insólitas traducen una estricta reglamentación. La composición de la comida que se ofrece a nuestros ojos bajo la forma serial del menú está en realidad ajustada a la organización especial de la mesa. Todo ocurre como si el tiempo no interviniera en la vida del buen paladar más que por concesión a nuestra finitud biológica, a nuestras ineptitudes, a nuestras absorciones parcas. La gastronomía del siglo XIX quiere ser sincrónica. Sueña en una actividad indivisible en que todo se consumiría simultáneamente. La obligación de dividir los trabajos reintroduce una sucesión en el servicio que se presenta en definitiva como un orden ambiguo, semiespacial, semitemporal, cuyo esquema es el siguiente:

Primer servicio: potajes, entradas, una serie de entremeses. El conjunto se pone simultáneamente encima la mesa: el pavo a fuego lento a izquierda (o derecha) entre dos grupos de cuatro entradas, el abadejo, a derecha (o izquierda) entre dos grupos más. Los entremeses, toman en este contexto su significado literal. Los cuatro grandes platos: popelín glacé al horno, la sultana primaveral, el nugat con pistachos, las pastas en azúcar grueso, *se interponen* entre las carnes, aves, pescado y caza. Las comidas del siglo XIX son un espectáculo. Su belleza plástica es, por lo menos hasta el Segundo Imperio, inseparable de los esplendores gastronómicos. La multiplicidad de los platos se percibe como otros tantos ornamentos en una decoración: a un tiempo preparaciones y apoyos. Los entremeses, que apenas se tocan, son, en primer servicio, puntuaciones necesarias en el conjunto abultado de las entradas. Nada he dicho de los grandes platos inscritos en el texto después de los segundos platos de potaje. En principio están en los dos cabos de la mesa: así la landrecilla de buey tiene alguna posibilidad de acompañar al pavo a fuego lento a la inglesa, y el lomo de ternera marinado en cabrito al abadejo a la crema.

Todos los comentaristas evocan con una mezcla de angustia y énfasis el drama del almuerzo, los embotellamientos, los cortocircuitos, enredos. Hay que comer al mismo tiempo rodaballo, nugat, abadejo y el uso prescribe ponerse a punto para el potaje, con lo que hay que apresurarse: el resto se enfría. Sí, uno tiene ante sí con que satisfacerse, pero puede ocurrir que un huésped asignado al pastel de cogujada mire de reojo en el vecindario un fricasé de pollos a la Villeroi. Se lo pasan, la gente se molesta, alguna que

otra vez se salpica. Para el anfitrión y los mayordomos es una secuencia indescriptible de tormentos.

Se sirve la totalidad. Segundo servicio: asados y, otra vez, entremeses. La originalidad del menú de Carême está en la simetría: los entremeses son a los asados lo que las entradas a los segundos platos y grandes platos del principio. Y se repite el mecanismo: un entremés para dos personas, un asado rodeado de ocho entremeses. Pero, ingeniosa estratagema: para mejor ligar ambos servicios y marcar la casi contemporaneidad de la comida global, se han guardado de servirlo todo. De los cuatro grandes platos de entremeses del primer servicio se ha conservado la sultana primaveral y las pastas en azúcar grueso. Así pasan a reforzar los asados, cambiando de signo al interior de una nueva estructura. Entremeses entre otros entremeses, se dispone su distribución por su situación en la línea de los asados y por su valor funcional.

Y se sirve una segunda vez. Aquí tenemos los pequeños hornos, la repostería, bombones, pasteles del final: seis platos de fondant y pequeños suflés. Ocurre que los contenidos y la disposición de este tercer servicio sean más explícitos en Carême. Pero, por regla general, este postre no es tanto una apoteosis como un jalón. Los platos dulces ayudan suavemente a dejar la mesa, igual a como los potajes, virilmente, a instalarse en ella.

VII. El código del buen paladar

Segundos platos, entradas, asados, ¿qué les distingue, si coinciden, o casi, si intercambian sus objetos: pichoncitos de entrada, pichones en asado, si recubren productos del mismo origen: pescados en entrantes, pescado en segundos platos? ¿Y qué pensar de los entremeses en que se mezclan confitería y verduras, pastelería y patatas? Pero la comida del siglo XIX está organizada según equilibrios, ponderaciones, ritmos menos caprichosos de lo que la confusión aparente de los textos deja suponer. El código del buen paladar se expresa según dos semánticas distintas.

1. *La estructura estable*

Sin tener en cuenta la convención de los tres servicios, sino refiriéndose al léxico de los menús, vemos relaciones

que sobrevivirán en los almuerzos entonados hasta la primera guerra mundial:

1. Potaje

2. Tríada cárnica { segundos / entrantes / asados }

3. Entremeses { verduras / platos azucarados }

4. Postres { confitería / pastelería / frutas / quesos }

Este sistema se basa en:

A. Una propiedad natural: líquido, en la apertura (potaje);
B. Una preparación obligada: el asado;
C. Tres principios de exclusión:

a) de la alimentación cárnica y de lo que no depende de la misma: potajes, pastas, verduras, azucarados. Mas este rigor se matiza en el Segundo Imperio. El barón Brisse introduce en dos ocasiones col, rellena y con manteca, en la tríada cárnica como equivalentes de segundos platos y entrada,
b) frutos frescos y entremeses,
c) verduras y postres.

Una vez establecidas estas determinaciones previas, todas las permutas son posibles, una amplia circulación entre los signos se instaura. Se ve, de una comida a otra, el mismo contenido cambiar de pertenencia, segundos platos pasar a entrantes y entrantes a asado. Pero no es raro encontrar en la misma comida —en día de abstinencia por ejemplo— tres tipos de pescado, eso es, tres contenidos homólogos, servidos bajo tres designaciones distintas: en segundo, en entantre, en asado.

2. *La estructura generativa*

El uso interviene para modular según las circunstancias estos sistemas formales. Así los 16 entrantes seleccionados por Carême plantean un problema de distribución: segundos, asados, entremeses. La elegancia de la solución consiste en cargar a los entremeses del segundo servicio el contrapeso de los entrantes de la primera parte; en aligerar recíprocamente segundos platos y asados en la tríada cárnica para restablecer el equilibrio del total.

4 segundos platos
16 entrantes
———
4 asados
16 entremeses

La unidad del sistema no se basa, aquí, en la atracción hacía el centro de la tríada cárnica, como ocurre con frecuencia en el siglo XIX, sino en la repartición de las fuerzas entre carnes, aves, pescado y caza de un lado, legumbres, pastelería y confitería, del otro.

Tal es la apuesta de la historia nueva que acosa, en las pastas de un menú de ceremonial, en un quinto de huevo de la Asistencia pública o en las tripas de ternera a la vinagreta del restaurante Duval-Eiffel; unos secretos, ordinariamente prestados a los archivos de la historia diplomática. La historia nueva capta ahí, en todo caso, lenguajes mayores, si pensamos que esta tripa de ternera es conjuntamente un revelador de mentalidades, un índice económico, un test de la permanencia del gusto culinario a través las revoluciones políticas, la inestabilidad de las modas, las mutaciones ideológicas. Lección de humildad para el investigador que deduce de unas tripas de ternera el rostro de una cultura. Pero operación gratificadora, que transforma objetos insignificantes en signos pertinentes, que recoge silencios seculares, palabras ahogadas por la ciencia sospechosa, en el gran eco del mundo.

La opinión pública: Apología de los sondeos

por Jacques Ozouf

Emprender una historia de la opinión pública es aprender que no puede recurrirse sin cierto malestar a este tranquilizador singular. La opinión, por poco que se escrute, revela una pululación de opiniones particulares tales que, en comparación, parecen más honestos los historiadores clásicos que solamente aspiraban a describir el «estado de los espíritus». Lo variopinto de las opiniones no es nada: ¿cómo estar seguro de que es posible compararlas entre sí, pesarlas, sumarlas? Esta aritmética sin esperanza es lo que constituye la mala conciencia particular de la historia de la opinión.

Esta historia pasa sin cesar de la abundancia a la indigencia, y del discurso directo al discurso indirecto. ¿La abundancia? Ocurre, efectivamente, que está sobrada de fuentes: periódicos, discursos, debates, cartas, crónicas, memorias que componen un tesoro cuya riqueza extraordinaria hay que pagar, con todo. No sólo porque hay que hallar los medios para dominar esta materia proliferante, sino también porque la opinión alcanzada a través de ella es la opinión ilustrada; la que ha podido, sabido, querido expresarse por escrito; la que, pese a su prolijidad, no es aún, a fin de cuentas, más que la opinión de aquellos que dan a conocer sus opiniones, cuyo discurso peca por exceso de coherencia y acabado.

¿La indigencia? Si esta historia intenta, por el contrario, hacer hablar a los que no hablan, tiene que reconstituir penosamente la opinión muda, a través de la cosecha laboriosa de fuentes minúsculas, lagunares, dispares: es, como el poeta, en «las pinturas idiotas, la parte alta de puertas, decorados, telas de saltimbanquis, enseñas, estampas populares; la literatura fuera de moda, latín de iglesia, libros eróticos sin ortografía, novelas de nuestras abuelas, cuentos de ha-

das, libritos de la infancia, viejas óperas, refranes tontos, ritmos ingenuos», y además las octavillas, los juguetes, los graffiti, los letreros que el historiador se rompe los sesos por reencontrar la opinión de aquellos a los que no ha sido pedida, o que no habrían, de todos modos, sabido darla. Historia más inventiva que la anterior —la pobreza fuerza la imaginación—, pero también condenada al discurso indirecto, y siempre incierta de lo que anticipa.

En la panoplia de los remedios que los historiadores imaginaron aportar tanto a este defecto como a aquel exceso, los sondeos de opinión ocupan un lugar preferente. A los historiadores faltos de testimonios, les aportan nuevo material; a los historiadores demasiado bien provistos sin saber que hacer de sus riquezas, les aportan, con el material, su tratamiento: pues la técnica del sondeo permite yugular el número, pone fin a la colecta interminable de documentos y hace al historiador la increíble promesa de una exhaustividad sin lágrimas. Por otro lado, el sondeo revela esta opinión de la gente sin opinión —que, sin él, no la habrían expresado o, en todo extremo, no la habrían tenido— y permite de este modo que el historiador tome pie en la inmensa *terra incognita* de la opinión común: y esta vez, parece ser, de modo indirecto, salvando la reconstitución desviada. Los sondeos parecen pues poner fin al apuro clásico de la historia de la opinión: hasta ahora no poseía testimonios directos más que de la opinión ilustrada; en adelante es la opinión común la que consigue, gracias a ellos, expresarse directamente.

¿Cómo explicar luego el desprecio que los historiadores sienten hacia este nuevo instrumento? Para el período contemporáneo, cuando dispondrían del mismo libremente, continúan escribiéndose libros sin tenerlo en cuenta; [1] la prensa, de la que sabemos con que precauciones hay que utilizarla, sigue siendo la fuente principal de la historia de la opinión. Total, entre la historia de la opinión y el sondeo, pese a las proclamaciones repetidas de buenos, leales y mutuos servicios,[2] se ha interpuesto cierta incompatibilidad.

1. Así la obra de Geneviève Vallette y Jacques Bouillon sobre Munich (*Munich, 1938*, col. «Kiosque». A. Colin, 1965) no hace alusión a los sondeos realizados en 1938-39 por IFOP.
2. Ver, por ejemplo, H.-B. Duroselle, *De l'utilisation des sondages en histoire et en science politique*. Bruselas, Institut Universitaire d'In-

En la repugnancia que muestran los historiadores en emplear esta fuente entran, liadas, buenas y malas razones. Algunas derivan de una suspicacia general frente a los sondeos; otras de una desconfianza especial frente al sondeo de opinión, este monstruo conceptual; otras, en fin, al lazo estrechado entre la previsión y la encuesta de opinión: de la lectura del futuro, que el sondeo parece prometer, con razón o sin ella, el historiador se aparta, como de algo que no le afecta.

La reserva global de los historiadores frente a los sondeos no es seguramente ajena a su extracción mediocre. Salidos del márketing publicitario —las encuestas de mercado—, son monopolio de organismos privados, con fines lucrativos. Su dependencia de las sociedades capitalistas, simbolizada en Francia por las siglas de los dos principales institutos de sondeo,[3] es meridiana. De este origen sospechoso —que manifestaría igualmente su frecuentación nativa con los *straw-votes*—[4] ha surgido la resistencia de la historia universitaria: ¿cómo reconocer a los sondeos un valor científico igual, por ejemplo, al de los informes de los procuradores generales del Segundo Imperio? Su arrogante figuración a la «una» de los grandes diarios nada arregla: la lectura del periódico no es todavía la oración matutina de la historia contemporánea.

Pero no se trata, claro, más que de una querella mala. Como sería mala e inadecuada la solución, a veces adelantada, de confiar la organización de los sondeos de opinión a un servicio público, supuestamente independiente y obje-

---

formation Sociale et Économique (INSOC), n.º 1, 1957. O también, en la obra de Mirra KOMAROVSKY (ed.), *Common Frontiers of the Social Sciences* (The Free Press, Glencoe, Illinois, 1957), los estudios de Paul F. LAZARSFELD, «*The Historian and the Pollster*» y de Henry DAVID *(Opinion Research in the Service of the Historian)*.

3. IFOP depende de la sociedad ETMAR («Études de Marché»), y la SOFRES de la SEMA (Société d'économie et de mathématique appliquées).

4. Desde el siglo XIX, periódicos estadounidenses practicaban con sus lectores encuestas empíricas —los *straw-votes* o votos de paja—, especialmente en ocasión de las elecciones presidenciales. Tales prácticas persistieron hasta los años 30. El *straw-vote* más célebre —por su fracaso— es el de la revista «Literary Digest» que, en 1936, interrogó a dos millones de personas y predijo un fracaso contundente de F.D. Roosevelt, mientras, con algunos miles de entrevistas, los primerísimos sondeos de opinión (en particular el del American Institute of Public Opinión, de George Gallup), dejaban prever la reelección del presidente saliente.

tivo.[5] Así como parece netamente disuelta la desconfianza «científica» frente a los resultados de los sondeos. ¿La muestra interrogada es realmente representativa del universo estudiado? ¿Puede garantizarse la objetividad del cuestionario que sirve de marco a la encuesta? Cuarenta años de utilización han calmado, por medio de ensayos y errores, las dos grandes inquietudes que sucitaba el método.

Desigualmente, empero. Aunque repetirlo no sea totalmente superfluo, uno se siente avergonzado al tener que recordar que la técnica del muestrario es ahora muy segura, hasta tal punto que con una muestra de mil personas se obtiene la misma precisión, ora se trate de sondear la población de Francia o la de Estados Unidos; que el método probabilista o el método de las cuotas[6] proporcionan, según el caso, muestras correctamente representativas del universo elegido.

Menos fácil es sentirse asegurado por la cualidad del cuestionario, pese a las conveniencias elementales a las que el buen encuestador se somete: no hacer a los encuestados más que preguntas a las que puedan responder, utilizar un vocabulario comprendido por todos, evitar formulaciones que tuerzan las respuestas. Eso implica, entre otras precauciones, que todo cuestionario serio haya sido testado, puesto a prueba en una preencuesta de una cincuentena de entrevistas. Claro que hacer una pregunta idética a individuos muy distintos postula, locamente sin duda, que compartan el mismo stock de definiciones, y que uno se quede incierto de la opinión alcanzada por el sondeo: ¿se trata de una opi-

5. En la revista de la Liga de los Derechos del Hombre («Après-demain» n.º 113 [abril 1969]), Guy Ledanois propone confiar la organización de los sondeos de opinión a un «servicio público independiente», que podría estar encargado, además de problemas materiales, del control de la redacción de los cuestionarios e incluso de cierta iniciativa en la elección de los individuos a encuestar. Parece que el ejemplo de la información en ORTF muestra con bastante vigor que el carácter «público» de un organismo no basta para garantizar su independencia y objetividad.

6. Cuando existen documentos materiales en los que figura el conjunto de los individuos que componen la población estudiada, el método probabilista proporciona muestras perfectamente representativas, cuando menos en teoría. En otros casos —los más numerosos—, se utiliza el método de las cuotas: éste se propone constituir, partiendo de criterios estadísticamente conocidos —como edad, sexo, hábitat, profesión, etc.—, un «modelo reducido» de la población escogida y da, pese a posibilidades de distorsión, resultados muy satisfactorios cuando se aplica correctamente.

nión que le preexistía (se hace la apuesta, cada vez que se recurre a estas afirmaciones estereotipadas según las cuales el sondeo «revela» o «descubre»), o es la opinión que ha forjado como puro artefacto? Ya que mientras la historia clásica de la opinión no se presta más que a los ricos, a cuantos tienen una opinión constituida que se capta a sí misma como tal y se expresa, el sondeo, por contra, se presta indistintamente a todos: haciendo hablar a aquellos que no hablan, e instándoles a producir una opinión que, sin él, jamás habrían soñado formar o formular; responsable en consecuencia de un falso concepto de opinión común,[7] más ruinoso aún para la historia de la opinión que el remiendo de opiniones prestigiosas o la revista de prensa sin principio que constituyen a menudo toda la historia tradicional de la opinión.

Aquí se aúnan, en el proceso más serio hecho a los sondeos, quejas de artificio, de brutalización, de simplificación abusiva, que vale la pena examinar. ¿Una opinión ficticia que no existe más que por el cuestionario que la crea, y de modo, por lo demás, totalmente efímero? Pero el sondeo no es la única ocasión en la que se expresan opiniones hasta aquí balbucientes, incluso inconscientes de sí mismas. Cuantos franceses, antes del referéndum que les obligó ¿podían tomar partido sobre la regionalización? Podría defenderse, por lo demás que, como la consulta electoral, la huelga, la crisis política, la manifestación incluso obligan, por gusto o a la fuerza a elegir su campo y a formular cualquier cosa de la que se tenga una opinión (si se admite al menos que opinar no es sólo producir un discurso coherente, sino a veces incluso elegir sin grandes luces, y por lo general incluso en la opacidad). Fáctica, esta opinión lo es sin duda, en la medida en que depende del evento que la engendra. Pero esta facticidad no es sinónimo de falsedad. Por lo demás, si en historia había que privarse de testimonios provocados, habría que renunciar asimismo a recurrir a la entre-

7. Numerosas encuestas americanas han mostrado las desigualdades profundas en el grado de información del público. Así, acerca de problemas fundamentales de la política exterior estadounidense después de la Segunda Guerra Mundial (1947-1948), un vaciado meticuloso de dos años de sondeos muestra que 30 % del electorado americano nunca había «oído hablar de los problemas importantes de la política exterior americana, ni leído nada al respecto»: se les califica de *unaware*. Los *aware*, que saben vagamente de algunos puntos, son el 40 %. Y los que tienen un conocimiento aceptable de los problemas —los *informed*— no son más que el 25 %.

vista, y dejar, apenas abierto a la exploración, el gran territorio de la «oral history».[8]

Se dirá que se trata, cuando menos, de una opinión forzada, brutalmente obligada a amoldarse al cuadro de la encuesta y al vocabulario del encuestador; y por este motivo más enajenada y manipulada que otra cualquiera. Basta, para dar seriedad a esta objeción, recordar que la encuesta de opinión somete sus preguntas a los entrevistados en función de la problemática de los compradores de sondeos. Pierre Bourdieu,[9] al precisar en los archivos de los organismos franceses de sondeo las cuestiones consagradas a la enseñanza, constata que más de doscientas preguntas se hicieron entre 1968 y 1971, contra menos de una veintena entre 1960 y 1963; eclosión masiva que traduce la politización del problema y responde de este modo a una demanda social inmediata y directa; el vínculo de las preguntas con las preocupaciones del personal político francés es aún sensible a su forma, que el sondeo impone, pues lo es al mismo tiempo, al sentido común. Pero esta objeción (que deriva su fuerza de suponer frente al sondeo un utilizador demasiado ingenuo —o, al revés, un utilizador demasiado poco ingenuo—) queda sin fuerza contra un uso histórico y sociológico del sondeo: para el historiador, para el sociólogo, la fecha del sondeo, su contexto político, la cualidad del comanditario son otras tantas pistas de investigación; igual que el tema, el redactado, el vocabulario de las preguntas, el orden en que fueron planteadas, el modo de establecimiento de la muestra, su composición teórica y su composición real... ¿Cómo, por otra parte, un historiador no sentiría la curiosidad de consultar los informes de encuestas y ver las cartas perforadas que sirven al vaciado? Con estas precauciones, que no parecen extraordinarias, es la problemática de los institutos de sondeo y sus clientes, habitualmente oculta tras el cuestionario, que puede ponerse a luz mediante análisis: apostamos que habrá mucho que aprender de una historia de los sondeos, cuando se escriba.

Queda el carácter simplificador de las encuestas que proceden adicionando unidades no comparables. Los resultados de los sondeos tratan como idénticas opiniones que no tienen la misma fuerza, y este cúmulo sin principio revela una

8. Sobre la *oral history*, ver p. 227 y nota 13.
9. Pierre Bourdieu, *L'opinion publique n'existe pas*, en «Les Temps modernes» (mayo 1973).

vez más el parentesco del sondeo con la consulta electoral, también globalizante: en una elección, especialmente refrendaria, es difícil medir la intensidad de los Sí y los No, decidir la fuerza de convicción que expresan. Estas dificultades ¿son de todos modos razones suficientes para que el historiador se aleje de las informaciones que le proporcionan los resultados electorales? Añádase que algunos sondeos permiten ventilar las reacciones en el abanico de los grados de satisfacción —la intensidad de las convicciones puede inferirse—; y que al interior del sistema de las preguntas —y sin siquiera postular en el historiador una sagacidad particular—, la intensidad de una opinión puede controlarse por la respuesta a una pregunta cercana. De 100 franceses que estaban, en enero 1973, dispuestos a votar socialista, sólo el 22 % se decían dispuestos a ayudar al partido elegido (en esta segunda pregunta, se registraba 48 % de Sí entre los franceses que elegían el P.S.U. y 53 % entre los que optaban por el Partido Comunista).[10] ¿El historiador puede quedar indiferente a esta distorsión, sobre todo si piensa, con J. S. Strayer,[11] que la historia se preocupa especialmente de la opinión que se traduce en actos?

Pero hay que tener en cuenta aún la simplificación que a un sondeo ya sumario añaden los organismos de sondeo y sus utilizadores más directos, los periodistas. De un lado, los organismos de sondeo pesan sobre el análisis de los resultados y sobre su interpretación: son sus especialistas que, demasiado a menudo, juzgan lo que es significativo y lo que no, deciden a partir de qué amplitud una distancia entre los porcentajes traduce un cambio de realidad, qué cruzamientos entre los datos ofrecen o no interés. Por otro, los utilizadores, en búsqueda de información llamativa, tienen tendencia a simplificar aún más el análisis. «Dos franceses de cada tres en favor del refuerzo de la comunidad europea», titula en febrero de 1973 un diario parisino. De hecho, si nos atenemos a las preguntas hechas por IFOP, como máximo no había más que uno cada dos, a veces uno cada tres solamente. Olvidados, por razones de comentario los

10. *Cf. Les Français de gauche* encuesta llevada a cabo por la SOFRES, para «Le Nouvel Observateur», del 25 al 30 de enero de 1973, con un muestrario nacional de dos mil personas, representativo de la población francesa adulta.

11. Joseph S. STRAYER, *The Historian's Concept of Public Opinion*, en Mirra KOMAROVSKY, *op. cit.*

interrogados que no se pronunciaban: 31 a 40 % del total.[12]

Detengámonos un instante en estos hombres y mujeres que cada sondeo deja, en número desigual, en la orilla de la no-respuesta (resto que, por lo demás, tiene el mérito de poner de manifiesto que esta opinión fabricada no lo es tanto que inspire a toda costa una respuesta a todos). Sobre los silenciosos habituales de la historia, los cuales presentan a ojos del historiador una ventaja enorme: han dicho, cuando menos, quiénes eran, hombres, mujeres, jóvenes, ancianos, obreros o campesinos, instruidos o menos instruidos, Gracias al sondeo, el historiador sabe quién se calla. Por lo demás, no le es indiferente saber simplemente cuántos se callan, y sobre qué tema. He ahí, por ejemplo, en octubre-noviembre 1944, a los parisinos: cuando el 29 % de ellos no «tienen opinión» acerca del problema de los poderes del parlamento, el 3 % de ellos solamente declaran que no tienen opinión sobre la reducción de la edad del voto a los dieciocho años. Aquí tenemos, en julio 1945, a los franceses: 25 % de ellos interrogados sobre el futuro régimen electoral, se quedan sin voz, pero 14 % sólo sobre el abandono o mantenimiento de la Constitución de 1875; en la primavera de 1947, cuando son 30 % los que carecen de opinión sobre el futuro de Indochina, 10 % sólo lo son acerca del problema de los precios. Observar el flujo y el reflujo de estos silencios, que marcan los límites entre los cuales las preguntas hechas adquieren sentido es ya muy instructivo.

Sobre los resultados de los sondeos, no más que sobre las demás fuentes de la historia contemporánea, como la prensa o las estadísticas económicas, no pesa pues una maldición inconjurable. Sin duda hay que apartar el sondeo de su finalidad corriente. E incluso, tal vez, modificarlo: ahí estaría la mejor forma de arrancar el sondeo de la función anticipante que se le presta tan corrientemente, a fuerza de

12. Además de esas deformaciones que los periodistas imponen a veces a los resultados cifrados de los sondeos, existe también una posibilidad de retención de información. Puede ser sistemática: cuando un órgano de prensa publica los resultados de un sondeo por él encargado, puede evitar difundir ciertos resultados que no coincidan con su línea política. Pero la retención de información en la prensa está igualmente ligada a problemas psicológicos —se admite por lo general que el abuso de cifras cansa al lector; hay problemas materiales: así la ventilación por categorías sociodemográficas de respuestas en cada cuestión acaba por cubrir superficies considerables (79 hojas dactilografiadas para un sondeo SOFRES sobre la felicidad en agosto de 1973) y el espacio de un periódico es limitado...

verlo anunciando el mercado de un producto, los resultados de una elección, la reacción a tal disposición gubernamental.

Esperar del sondeo una predicción es, no obstante, un contrasentido a su finalidad real. El sondeo no tiene otra pretensión que proporcionar indicaciones sobre el estado de la opinión en un momento preciso dado. ¿Se le prestan otras virtudes? Se trata evidentemente de un abuso del comentarista: tal fue el caso en noviembre de 1972, cuatro meses antes del escrutinio legislativo, cuando un semanario dio por título a una encuesta sobre las motivaciones de voto: «Cómo votarán los franceses», sin añadirle un punto de interrogación. Se puede tratar asimismo de un paso falso de los sondeadores: cuando, entre las dos vueltas de las elecciones legislativas de 1967, los institutos de sondeo, a la vista de los votos recogidos por los partidos en la primera vuelta, se aventuraron a inducir el número de escaños del segundo, se produjo, sancionando un fracaso espectacular, un clamor contra los sondeos. Sin embargo, eran inocentes. Pero el incidente tuvo la ventaja de conducir duraderamente a los sondeadores a que se limitaran a su papel: la fotografía de las tendencias de la opinión en un momento dado; y a no transgredir esa regla: no describir más que el presente.

El historiador puede, sin embargo, incitar el sondeo a salir de esta prudente atribución, forzándole a mirar más allá, pero esta vez hacia atrás. Pues nada impide utilizar las técnicas del sondeo para realizar encuestas retrospectivas que conciernen los últimos decenios. No costará demasiado trabajo llevar a cabo tales trabajos en Francia, país de demografía contrastada que, al lado de un gran número de jóvenes cuenta con una proporción muy alta de personas de edad: 11.300.000 franceses (el 21 % de la población del país), con más de 60 años en 1973, tenían 23 años y más en el momento del Frente Popular; 27 años y más luego del desastre de 1940; 31 años y más cuando la Liberación. La historia contemporánea no tiene tiempo que perder si quiere conservar los recuerdos de esos millones de franceses «del montón». En Estados Unidos, los historiadores de la Oral History Association emprendieron, hace unos años ya, utilizar los recuerdos de sus conciudadanos de edad.[13] Registran, conservan, publican a veces los testimonios

13. La actividad de la *Oral History Association* —creada por el profesor Allan Nevins, de Columbia University— dura desde hace más de un cuarto de siglo (la primera entrevista tuvo lugar en Nueva York en 1948). Desde 1968 había, en veinte años, entrevistado a más de dos

de hombres políticos, de altos funcionarios, de militantes sindicales, de «notables», sobre la vida de los Estados Unidos desde principios del siglo XX. Pero no se trata aún más que del testimonio de las personalidades —aunque a veces sean las de militantes de base—, y no de esta opinión común que únicamente el sondeo consigue alcanzar.

Pues es el único que puede realizar encuestas sistemáticas que conciernen muestras lo suficientemente representativas de ciertos grupos humanos.[14] Es evidente que la índole misma del objeto estudiado —los sobrevivientes de una población dada existente veinte, treinta o cuarenta años ha— introduce inevitables divisiones en la muestra y en la encuesta. Es obvio igualmente que los resultados —que afectan comportamientos, actitudes, opiniones con más de decenas de años— no pueden utilizarse sin tener en cuenta deformaciones, conscientes o inconscientes, del recuerdo. Pero aquí abandonamos el campo de los reproches específicos dirigidos a los sondeos: los historiadores de anteguerra no renuncian a utilizar los recuerdos de Georges Bonnet sobre Munic[15] so pretexto de que escribe su libro treinta años después de la crisis. Ante los datos que podrían proporcionarles sondeos retrospectivos, los investigadores no están ni más ni menos desarmados que ante los demás documentos históricos.

---

mil personas y transcrito más de 300.000 páginas de texto. Sus actividades se fundan de un lado, en proyectos estructurados alrededor de un tema único —un individuo (John Foster Dulles), una institución (el sindicato «United Auto Workers»), una presidencia (la de Hoover), un movimiento político (la campaña «McCarthy-for-president» de 1968)...; de otro lado, sobre trabajos biográficos muy variados (titulares del premio Nobel o pioneros, dirigentes sindicales u oficiales de los «marines», educadores o misioneros, etc.).

En Francia, existe en el seno de la Fundación Nacional de Ciencias Políticas un servicio de «Archives d'Histoire Contemporaine», que se esfuerza en recoger por vía de entrevistas los testimonios de personalidades políticas o de testigos privilegiados (al mismo tiempo, por lo demás, que sus archivos). En fecha de marzo de 1972 (*cf.* informe de J.-L. MONNERON, en el encuentro sobre «L'histoire proche et ses méthodes», organizado por el Grupo de Investigadores de Historia moderna y contemporánea del CNRS), unas entrevistas habían sido llevadas a cabo por historiadores junto a media docena de personalidades: Pierre Cot, Georges Monnet, Charles-André Jullien, E. de Margerie...

14. En un primer tiempo, estos sondeos retrospectivos pueden afectar categorías muy delimitadas, para las cuales existen listas —en principio exhaustivas— de retirados o pensionistas: servicios públicos (enseñanza, ejército), empresas públicas (SNCF, minas de hulla), etc.

15. Georges BONNET, *Dans la tourmente, 1938-1948*. Fayard, 1970.

Una enorme riqueza está, pues, adormecida en los institutos de sondeo. Para apreciar el partido que la historia contemporánea podría sacar, basta evocar el florecimiento de la sociología electoral, cuyos datos están, no obstante, sacados del fallo esquemático y brutal de la elección, que informa sobre una opinión totalmente anónima (salvo, aproximadamente, por su residencia), a fecha fija (fuera de circunstancias excepcionales de las disoluciones y el referéndum) y del modo más simplificador posible: un sí o un no, un partido u otro, un candidato u otro. Desde el momento que se compara a la elección, la agilidad del instrumento resulta evidente.

Situados, efectivamente, en los intervalos de los escrutinios, los sondeos rellenan huecos que, sin ellos, serían vertiginosos: pueden seguir en sus merodeos una opinión montaraz, registrar distancias sin ellos indescubribles y seguir la marcha de los cambios. He ahí el ejemplo de los años 1936-1939, en que, en dos años, una cámara de los diputados, elegida a la izquierda se encontró con un cambio de mayoría sin que el país se hubiese visto consultado. Pues bien, en junio-julio de 1939 —entonces IFOP daba sus primeros pasos y no existen por desgracia sondeos anteriores capaces de perfilar, desde 1936, la curva de la opinión pública francesa—, un sondeo pedía a los franceses si un nuevo escrutinio les haría reiterar su voto de 1936. El 29 % de los electores interrogados decía que no: el 12 % para votar más a la izquierda, el 16,5 % para votar más a la derecha. Aparentemente despreciable, este desplazamiento del 4,5 % de los electores en favor de la derecha habría bastado, no obstante, en caso de elecciones generales, para hacer confirmar por el electorado el paso hacia la derecha del Parlamento.

Mejor distribuido en el tiempo que la elección, el sondeo es también mucho menos simplificador. Primero porque no sitúa a los encuestados ante una alternativa única. Una vuelta breve a los años 1945-46 basta para poner de manifiesto la superioridad del sondeo sobre la consulta electoral. Se sabe que, entonces, en el referéndum del 21 de octubre de 1945, el 96 % de los electores respondió Sí a la pregunta: «¿Quiere que la Asamblea elegida hoy sea constituyente?» Entonces se aceptó por lo general que solamente el 4 % de atípicos deseaban conservar la Constitución de 1875; por otra parte, ése es, más o menos, el porcentaje (5 %) de los partidarios del mantenimiento íntegro de las leyes de 1875 que da un sondeo de IFOP de julio de 1945. El sondeo, al no coaccio-

nar tanto como el referéndum, abría a los entrevistados una tercera vía: el mantenimiento de la Constitución de 1875, pero dotada de modificaciones, opción que eligieron el 29 % de ellos. En total, pues, en julio de 1945, el 34 % de los franceses interrogados (y el 40 % de cuantos tenían opinión) deseaban conservar, intacta o retocada, la Constitución de 1875. Es la balanza inexorable del referéndum entre el Sí y el No lo que arrojó al campo de la novedad absoluta a cuantos, en otras condiciones, habrían querido conservar algo de 1875; y en cuanto al sondeo, entre otras enseñanzas, ¿no permite comprender mejor el fracaso del primer proyecto constitucional?

La elección, por otra parte, no tiene más que su resultado por comunicar, mientras el sondeo vierte, encima, el maná de sus datos factuales. Sin duda todas esas informaciones sobre el interrogado —sexo, edad, profesión, residencia, nivel de ingresos y de conocimientos, religión y práctica religiosa...— podrían obtenerse sin él y por otros medios. Pero el sondeo tiene la ventaja enorme, al presentarlas todas a la vez, de imponer correlaciones inmediatas y sugerir hipótesis explicativas.

Se comprende, de pronto, todo cuanto la historia y la sociología de las elecciones deben solicitar a los sondeos. Les enseñan a analizar las motivaciones de voto, a precisar el momento y las razones de la decisión electoral. Para los dos referéndums constitucionales de 1946 por ejemplo, los sondeos muestran cuán numerosos son los electores que variaron en el curso de la campaña electoral y no llegaron a la decisión definitiva hasta el último momento. Cuando el primer referéndum, el 12 % de los electores no se decidieron hasta el mismo día del escrutinio o a los dos o tres días anteriores. El mismo fenómeno en el segundo, en que el juego estaba dramatizado por la fragilidad del electorado del MRP y por las intervenciones del general De Gaulle: más de una cuarta parte de los electores no hicieron su opción definitiva hasta después del discurso pronunciado en Épinal por el general De Gaulle, y más del 11 % después de su declaración formal en favor del No, el 10 de octubre. Es significativo constatar que son los electores del MRP los que se mostraron más versátiles y necesitaron más tiempo para tomar partido (el 38 % se decidieron la última semana). A quien quiera, pues, medir el impacto de la campaña electoral, le es esencial tomar conocimiento de los sondeos, que, por otro lado, aportan este estudio diferencial de los movimientos preelec-

torales que no pueden pedirse a ningún resultado electoral bruto.

Pero puede esperarse más de los sondeos que un complemento de la sociología electoral. Es toda la historia contemporánea que un sondeo emancipado de la elección puede renovar. Perturbándola, eso es obligándole a revisar sus hipótesis; estimulándola, eso es sugiriéndole hipótesis nuevas. Bastarán dos ejemplos.

Suele admitirse que en su inmensa mayoría la opinión pública francesa aprobó —entusiasta o resignada— los acuerdos de Munich, aportando así su apoyo a la política de sus dirigentes. ¿Pruebas incansablemente adelantadas de este consenso? La casi unanimidad de la prensa y la imagen de la muchedumbre parisina en el delirio del recibimiento a Edouard Daladier. Pues bien, otro cantar se desprende del primer número de la revista «Sondages» —entonces un modesto boletín multicopiado—, con fecha de 1 de junio de 1939. Revela que, según una encuesta de octubre de 1938, realizada algunos días después de Munich, el 57 % de los franceses solamente aprobaban los acuerdos —pero nada sabemos de la intensidad de esta «aprobación»—, mientras el 37 % los estimaban nefastos (y el 6 % no tenían opinión). Neta mayoría para Munich, pues, pero un tanto corta, frente a la casi unanimidad nacional aceptada como hipótesis de base. Además, a partir de los meses siguientes, y antes de la crisis de marzo de 1939, se vio aumentar la tendencia de la opinión a la resistencia: en diciembre ya, el 70 % de franceses interrogados por IFOP dicen que «Francia e Inglaterra tienen que resistir a toda nueva exigencia de Hitler». En la primavera, Checoslovaquia ya reducida, el espíritu de resistencia se reafirma: el 76 % de los franceses estiman que habría que impedir a Alemania, de ser necesario a la fuerza, que se apodere de Danzig; sólo el 17 % prefieren el abandono.

Nuevos, estos datos exigen una crítica tanto más cuidada cuanto que el silencio sobre la intensidad de las respuestas hace muy difícil su interpretación. Pero ¿cómo ignorar las indicaciones que comportan? Muestran, por ejemplo, que los simpatizantes del Partido Comunista están lejos del monopolio de la hostilidad a Munich: el 37 % de oponentes a Munich en octubre de 1938, es tres veces la audiencia del PCF en las elecciones legislativas de 1936 (si se supone, incluso contra toda verosimilitud, una hostilidad sin grietas del electorado comunista). Desmienten, en todo caso, el pacifismo a toda

costa que tan fácilmente se presta a la opinión francesa de 1938-1939. En junio-julio de 1939 no hay más que un francés de cada seis que se niegue a morir por Danzig. La proporción, claro, es todavía notable en un país que se dispone a entrar en guerra por Danzig. Pero no parece menos difícil hacer portadora a la opinión pública, en todo caso a esa opinión común sacada a luz por los sondeos, la responsabilidad de la inacción francesa durante esa guerra tan preciosa...[16]

Hipótesis renovadas, por consiguiente; pero también hipótesis nuevas. Se da generalmente por admitido, no sin buenas razones, que el conflicto argelino puso en evidencia una opinión francesa nacionalista —el «nacional-molletismo»— crispada por el mantenimiento de las posiciones nacionales; pero se añade que fue preciso todo el genio maniobrero del general De Gaulle —el maquiavelismo según algunos— para conducirla progresivamente, en cuatro años, a aceptar, aflojando sus ataduras con Argelia, la evolución inevitable del mundo. Pero ¿y si fuese lo inverso? ¿Y si el general De Gaulle no hubiese hecho otra cosa más que expresar los cambios de la opinión francesa sobre el problema argelino, llevados a cabo bajo la presión de las circunstancias? Esta hipótesis iconoclasta, que no puede surgir de la observación tradicional de la opinión que la prensa y los debates parlamentarios ignoran, ¿se impone luego de la consulta de los sondeos? Éstos permiten cuando menos adelantar que es de 1957 que data la vuelta de la opinión francesa. Hasta entonces los partidarios de un estatuto departamental para Argelia ganaban ampliamente sobre los partidarios de vínculos menos estrechos. A principios de 1957 las dos corrientes están iguales; en septiembre, la mayoría se invierte, y esta vez definitivamente; el 36 % en favor del estatuto departamental (el 47 % dos años antes) y el 40 % en favor de vínculos más relajados (el 26 % dos años antes). Valdría la pena seguir paso a paso, de 1958 a 1962, los resultados de los sondeos y las tomas de posición sucesivas del general De

16. Estas primeras encuestas de IFOP han sido evocadas recientemente en una controversia sobre Munich, surgida en ocasión de la muerte de Georges Bonnet. En «Le Monde», de 5 de julio de 1973, un historiador universitario, Ch.-R. Ageron, profesor de la Facultad de Ciencias del Hombre, de Tours, citaba esos sondeos de 1938-1939 para apoyar sus afirmaciones. Y concluía: «Me parece, pues, de la lectura de esos sondeos, que la opinión francesa, la opinión profunda, la de la mayoría silenciosa, se revela de octubre de 1938 a junio de 1939, menos pasiva y cobarde de lo que ciertos derrotistas, futuros vichistas o futuros "colaboradores" quisieron hacer creer.»

Gaulle para saber en qué medida el retraso de De Gaulle sobre la opinión real en el momento de su vuelta al poder —el «Viva Argelia francesa» de Mostaganem es de junio de 1958— se agrava o se colma a lo largo de los cuatro años siguientes; saber si, a la presión de los acontecimientos, se añadió la presión de la opinión —arrolladora y no arrollada— para conducir al general De Gaulle de las ilusiones de Mostaganem a las realidades de Evian.

Guardémonos, con todo, de creer que el sondeo permita coger por los cabellos la opinión incaptable, y de acordar, so pretexto que es cifrada, una confianza inmediata a la información según la cual «el 45 % de los franceses...» (y no obstante, por sumaria que sea, esta formulación es menos balbuciente que aquellas —que puntúan la historia de la opinión— que consisten en estatuir para los «franceses», «la mayoría de la opinión» o «el pueblo de Francia»). Tampoco hay que aguardar de los sondeos el poder de curar, por sí solos, la historia contemporánea del complejo de inferioridad que le merece su emparentamiento vergonzoso con el periodismo y la ciencia política. Por lo menos sí pueden ayudarla a salir de la miseria archivística en que la mantiene la regla de los cincuenta años imaginada para conservar en los archivos públicos los secretos del tiempo presente: los organismos de sondeo se muestran dispuestos a abrir a los investigadores los enormes catálogos de sus encuestas publicadas, con sus datos primarios.[17] El ejemplo viene de Esta-

17. En Francia, IFOP publica regularmente desde 1939, en su revista «Sondas» los resultados de una parte de sus encuestas. En Italia, el Instituto Doxa ha publicado ya en dos ocasiones (1956 y 1966) obras monumentales debidas a su director, Pierpaolo Luzzatto Fegiz (*Il Volto Sconosciuto dell'Italia,* 10 anni di sondaggi Doxa, A. Giuffré, ed. Milán, 1956, y en 1966, una «Seconda serie, 1956-1965»): estas obras reproducen, clasificadas en siete partes (vida cotidiana; familia; ciudadano y estado; asuntos internaciones; instrucción, religión y cultura; medios de información; problemas económicos y sociales) y cuarenta secciones, los sondeos del Instituto durante esos veinte años.

No obstante, en el sistema comercial actual, las encuestas y sus resultados siguen siendo en principio sin limitación de tiempo, propiedad de los solicitantes, y no pueden publicarse más que con su consentimiento: la utilización científica completa y sistemática de los datos recogidos no es, pues, de momento, posible. En la práctica, los organismos de sondeo se muestran por lo general dispuestos a favorecer una reutilización científica de sus archivos. La SOFRES, por ejemplo, abre a los investigadores los datos primarios de sus encues-

dos Unidos, en donde la ley, desde hace una veintena de años, autoriza la comunicación de las encuestas solicitadas por el gobierno, al cabo de sólo dos años de espera. A la vista de una práctica tal, las precauciones y los retrasos con que se ha rodeado la comunicación de los documentos de historia contemporánea parecerán pronto inútiles y obsoletos. He ahí cuando menos un beneficio que no se disputará a los sondeos, esos hijos de la obsesión contable y de la democratización galopante de la información.[18]

tas ya publicadas; además, en la medida en que los «clientes» se lo permiten, les abre igualmente los archivos de las encuestas inéditas hechas por cuenta de sociedades y personas privadas o públicas.

18. Desde la redacción de este artículo, la revista «La Nef» ha publicado un número especial (n.º 53, dic. 1973 - feb. 1974) titulado «Sondeos de opinión... y opinión sobre los sondeos».

El cine
¿Un contraanálisis de la sociedad?*

por Marc Ferro

I

¿Será el cine un documento indeseable para el historiador? Casi centenario, pero ignorado, ni siquiera cuenta entre las fuentes dejadas de lado. No entra en el universo mental del historiador.

El cine no había nacido aún cuando la historia adquirió sus hábitos, perfeccionó su método, dejó de narrar para explicar. El «lenguaje» del cine resulta ininteligible, de interpretación incierta. Pero esta explicación no puede satisfacer a quien sabe del infatigable ardor de los historiadores, encarnizados en descubrir nuevos dominios, en considerar como esencial lo que estimaban hasta ahora no interesante. No tenemos aquí ni incapacidad ni retraso, sino rechazo inconsciente que procede de causas complejas. Examinar qué «monumentos del pasado» el historiador transformó en documentos, y luego en nuestros días «qué documentos la historia transforma en monumentos», sería una primera forma de comprender y ver por qué no figura el cine.[1]

A fuerza de interrogarse sobre su oficio, de preguntarse cómo escribe la Historia, el historiador ha acabado por olvidar el análisis de su propia función. Pues bien, si la ideología del historiador ha variado, si varias razas de historiadores cohabitan y constituyen centros que, entre sí, apenas se reconocen, pero que los no historiadores identifican cuando menos gracias a los signos específicos de su discurso, nos damos cuenta también de que la función apenas ha cambiado.

* Damos las gracias a A. Akoun, M.-F. Briselance, A. Goldman, A. Margarido, H. Grigoriadou-Cabagnols, B. Rolland, G. Fihan y Cl. Eyzyckm que han querido leer este texto y ayudarnos a mejorarlo.

1. Por tomar la expresión de Michel FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*. París, Gallimard, pp. 14-15.

Son pocos los historiadores, de Otto de Freising a Voltaire, de Polibio a Ernest Lavisse, de Tácito a Mommsen que, en nombre del saber o la ciencia, no hayan estado al servicio del príncipe, del Estado, de una clase, de la nación, en una palabra, de un orden o un sistema; que, consciente o no, no hayan sido un sacerdote, un combatiente.[2]

Al amanecer del siglo XX, cuando siempre a cuenta del Estado, el historiador glorifica a la nación, las instrucciones ministeriales hacen saber que si la enseñanza de la Historia no ha logrado resultados, «el maestro habrá perdido el tiempo».[3]

Según la índole de su misión, según la época, el historiador ha optado por tal conjunto de fuentes, ha adoptado tal método: los ha cambiado como un combatiente cambia de armas y de táctica cuando las que se utilizaban hasta entonces habían perdido su eficacia.

Sí, se sabía que nadie escribía la historia inocentemente, pero este juicio parece verificarse como nunca a la vera del siglo XX, cuando empieza a hacer su aparición el cinematógrafo. En vísperas de la Primera Guerra Mundial el historiador lleva ya las botas, el casco, pronto para batirse. Ernest Lavisse, historiador francés, da estas instrucciones: «A la enseñanza histórica incumbe el deber glorioso de hacer amar y hacer comprender a la patria [...] a todos nuestros héroes del pasado, aún envueltos de leyenda... Si el alumno no se lleva el recuerdo vivo de nuestras glorias nacionales, si no sabe que nuestros antepasados combatieron en mil campos de batalla por nobles causas, si no ha conseguido aprender cuánta sangre y esfuerzo costó formar la unidad de la patria [...] y discernir luego en el caos de nuestras viejas instituciones las leyes sagradas que nos hacen libres, si no se convierte en un ciudadano penetrado de sus deberes y un soldado que ama su bandera, el maestro habrá perdido el tiempo».[3] *Deber glorioso, héroes aun envueltos de leyenda nobles causas, unidad de la patria, leyes sagradas que nos hacen libres, soldado,* estos términos, estos principios se hallan, con algún que otro matiz, en *toda Europa,* en Kova-

2. Ver por ejemplo, G. LEFEBVRE, *La Naissance de l'historiographie moderne,* París, Flammarion, 1971; J. EHRARD y G. PALMADE, *L'Histoire.* París, A. Colin, 1965; A. G. WIDGERY, *Les Grandes Doctrines de l'histoire.* París, Gallimard, 1965. Sobre los discursos del historiador, ver Roland BARTHES, *Le discours de l'histoire,* en «Social Science Information sur les sciences sociales» (agosto 1967), pp. 65-77.

3. Citado en Pierre NORA y Ernest LAVISSE, *Son rôle dans la formation du sentiment national,* «Revue historique» (1962), pp. 73-102.

levski, en Treitschke o Seeley: no es sólo Francia la que «entra en una era tricolor». Las fuentes que utiliza el historiador consagrado forman, en esta fecha, un corpus tan cuidadosamente jerarquizado como la sociedad a la que destina la obra. Como esta sociedad, los documentos se dividen en categorías, en las que se distinguen sin esfuerzo a privilegiados, marginados, villanos, «Lumpen». Como escribiera Benedetto Croce, «la historia es siempre contemporánea». Pues bien, esta jerarquía refleja las relaciones de poder de principios de siglo: en cabeza del cortejo, prestigiosos, he ahí a los Archivos de Estado, manuscritos o impresos, documentos únicos, expresión de Su Potencia, de la de las Casas, Parlamentos, Cámaras de cuentas; luego viene la cohorte de los impresos que ya no son secretos: textos jurídicos y legislativos, primero expresión del Poder, periódicos y publicaciones después, que no emanan sólo de él, sino de la sociedad cultivada total. Las biografías, las fuentes de historia local, los relatos de viajeros forman la cola del cortejo. La Historia se comprende desde el punto de vista de cuantos han tomado a cargo la sociedad: hombres de estado, diplomáticos, magistrados, empresarios y administradores. Ellos han contribuido justamente a *la unidad de la patria*, a *la redacción de las leyes sagradas que nos hacen libres*, etc. En una fecha en la que la centralización refuerza el poder del Estado, dirigentes de la capital, en que la empresa del capitalismo monopolista gana, en que de un lado del Rin se trata de persuadir al pueblo de que Berlín tiene la grandeza de Roma; del otro lado del río de que París es una nueva Atenas; en esta fecha en que el conflicto europeo está en punta, en que el frenesí guerrero vence a la ideología, en que el filósofo, el jurista, el historiador están ya mobilizados, ¿qué utilidad para la Historia podría tener el folklore cuya supervivencia atestigua justamente que la unificación cultural del país no está aún totalmente terminada; qué utilidad para la Historia podría ser este pequeño principio de película que representa *Un train entrant en gare de la Ciotat*?

A principios del siglo XX, ¿qué es el cinematógrafo para las mentes claras, la gente cultivada? «Una máquina de estupidización y disolución, un pasatiempo de ignorantes, de criaturas miserables engañadas por su faena» (Georges Duhamel). Ellos no se dan a «este espectáculo de ilotas». Las primeras decisiones de la jurisprudencia muestran cómo el cine es recibido por las clases dirigentes. El cine se considera como una especie de atracción forastera; el derecho no le reconoce

siquiera autor. Estas imágenes que se mueven son debidas a «la máquina especial por medio de la cual se obtienen». Durante largo tiempo el derecho estima que el autor de la película es quien escribe el guión.[4] No se reconocía derecho de autor a quien filmaba. Se le deseó el estatuto de un hombre cultivado. Se le calificó de «cazador de imágenes». Aún hoy, en los noticiarios, el hombre de la cámara permanece anónimo; las imágenes son firmadas por el nombre de la firma que los produce: Pathé, Fox, etc. Así, para los juristas, para la gente instruida, para la sociedad dirigente, para el Estado, lo no escrito, la imagen, no tiene identidad: ¿cómo los historiadores podrían referirse a ella, siquiera citarla? Sin fe ni ley, huérfana, prostituyéndose al pueblo, la imagen no puede ser una compañera para estos grandes personajes que constituyen la Sociedad del historiador: artículos de leyes, tratados de comercio, declaraciones ministeriales, órdenes operacionales, discursos. Además, ¿cómo fiarse siquiera de los noticiarios cuando todos sabemos que estas imágenes, estas supuestas representaciones de la realidad, se escogen, se modifican, se transforman, por cuanto se unen mediante montaje no controlable, truco, trucaje? El historiador no puede documentarse en documentos de este tipo. Todos saben que trabaja en una jaula de cristal, «he ahí mis referencias, he ahí mis hipótesis, he ahí mis pruebas». A nadie se le ocurriría que la elección de los documentos, su montaje, el establecimiento de sus argumentos, tienen también truco.

Han transcurrido cincuenta años. La ciencia histórica se ha transformado. El cine está todavía ante la puerta del laboratorio histórico. Verdad es que, en 1970, el obispo y el hombre de la ley, el médico y el militar, el general y el senador van al cine; también el historiador, pero como todo el mundo, como espectador sólo. El marxismo, las provocaciones de nuevas ciencias sociales, las exigencias de un nuevo espíritu histórico (los «Annales» aparecen en 1929, el año de la gran crisis) hacen nacer una historia también nueva.[5] En este

4. B. EDELMAN, *De la nature des œuvres d'art d'après la jurisprudence*, colección Dalloz-Sirey, 1969, pp. 61-71.

5. «El historiador de hoy ha dejado de ser el hombre orquesta que habla de todo sobre todo, desde lo alto de la indeterminación y la universalidad de su saber: la historia. Ha dejado de narrar lo pasado, eso es de seleccionar, en lo ocurrido, aquello que le parece apropiado para su relato, o su gusto, o su interpretación. Como sus colegas de las demás ciencias humanas, tiene que decir qué busca, constituir los materiales pertinentes a sus problemas, exponer sus hipótesis, sus resultados, sus pruebas, sus incertidumbres.»

mundo en donde únicamente cuentan las series, en donde la calculadora es la reina, en donde el computador domina ¿qué representaría una pequeña foto, por dónde se perdería Charlot?

Por lo demás, ¿qué es una película sino un acontecimiento, una anécdota, una ficción, informaciones censuradas, un noticiario que sitúa al mismo nivel la moda de este invierno, los muertos de este verano; que podría hacer con ella la nueva historia? De un lado, la película parece suscitar, a nivel de la imagen, lo acontecimental; de otro, se presenta, en todos los sentidos del término, como manipulación. La Derecha tiene miedo, la Izquierda desconfía: la ideología dominante ¿no habrá convertido el cine en «una fábrica de ensueños»? ¿no se ha preguntado J.-L. Godard si el «cine no se habría inventado para disfrazar lo real a las masas»?[6] ¿Qué supuesta imagen de la realidad presenta, al Oeste, esta industria gigantesca, al Este, este estado que todo lo controla? ¿De qué realidad el cine es verdaderamente imagen?

Estas dudas, estas cuestiones son legítimas. Sin embargo, la censura está siempre ahí, vigilando, desplazada *del escrito al film y, en el film, del texto a la imagen.* No basta constatar que el cine fascina, que inquieta: los poderes públicos, el poder privado, presienten que puede tener un efecto corrosivo; se dan cuenta de que, incluso vigilado, un film es un testimonio. Consigue desestructurar lo que varias generaciones de hombres de estado, pensadores, juristas, dirigentes o profesores habían logrado ordenar en un bello edificio. Destruye la imagen del doble que cada institución, cada individuo se había constituido ante la sociedad. La cámara revela el funcionamiento real de aquellos, dice más de cada uno de cuanto querría mostrar.[7] Desvela el secreto, ridiculiza a los hechiceros, hace caer las máscaras, muestra el reverso de una sociedad, sus *lapsus*. Es más de lo necesario para que después de la hora del menosprecio, venga la de la sospecha, del temor. La imagen, las imágenes sonoras, este producto de la

---

F. Furet, *Sur quelques problemes posés par le développement de l'histoire quantitative,* en «Social Science. Information sur les sciencies sociales» (1968), pp. 71-83. *Id., Histoire quantitative et fait historique,* citado en este volumen.

6. Sobre esos problemas ver, en último lugar, J.-P. Lebel, *Cinéma et idéologie,* ed. de la Nouvelle Critique, Éditions sociales, 1971, 230 pp.

7. Recordemos los análisis de Edgard Morin, *Le Cinéma et l'homme imaginaire.* París, Minuit, 1964, 250 pp., reimpreso en edición de bolsillo por Gauthier, col. «Médiations».

naturaleza no pueden tener, como el salvaje, ni lengua, ni lenguaje. La idea de que un gesto podría ser una frase, esta mirada, un largo discurso, es algo totalmente insoportable: eso significaría que la imagen, las imágenes, los transeúntes, esta calle, este sollozo, este juez distraído, esta casucha destartalada, esta chica asustada, constituyen la materia de otra historia diferente de la Historia, un contraanálisis de la sociedad.

Partir de la imagen, de las imágenes. No buscar sólo en ellas ilustración, confirmación, o mentis de otro saber, el de la tradición escrita. Considerar las imágenes tal cual, aunque sea para invocar otros saberes, para captarlos mejor. Así, una actitud que recordara la de Febvre, de Francastel, de Goldmann, de estos historiadores de la Nueva Historia cuya vocación se ha definido. Ellos han devuelto a su legítimo lugar las fuentes de origen popular, escritas primero, y no escritas luego: folklore, artes y tradiciones populares, etc. Queda por estudiar el cine, asociarlo al mundo que lo produce. ¿La hipótesis? Que el cine, imagen o no de la realidad, documento o ficción, intriga auténtica o pura invención, es Historia; ¿el postulado? Que lo que no ha acaecido, las creencias, las intenciones, lo imaginario del hombre, es tanto la Historia como la Historia.[7a]

II. Lo visible y lo no visible

Aquí no consideramos el cine desde un punto de vista semiológico. No se trata tampoco de estética o historia del cine. Aquí se observa, no como obra de arte, sino como producto, imagen-objeto, cuyas significaciones no son solamente cinematográficas. Vale por lo que atestigua. Así el análisis no se refiere necesariamente a la obra en su totalidad; puede apoyarse en extractos, buscar «series», componer conjuntos. La crítica no se limita tampoco al film, intégralo al mundo que lo rodea con el que comunica necesariamente.

En tales condiciones, emprender el análisis de películas, de fragmentos de películas de planos, de temas, teniendo en

7a. Sobre cine soviético ver la obra y la bibliografía de Jay LEYDA, *Kino, a History of the Russian and Soviet Film*. Londres, 1960, 490 pp. Hemos utilizado asimismo los trabajos de J. SADOUL, M. BARDECHE y J. MITRY, y retenido, de Christian METZ, *Les propositions méthodologiques pour l'analyse du film*, en «Social Science. Information sur les sciences sociales» (agosto 1968), pp. 107-121.

cuenta, según las necesidades, el saber y el modo de aproximación de las distintas ciencias humanas no puede bastar. Hay que aplicar estos métodos a cada sustancia del filme (imágenes, imágenes sonoras, imágenes insonorizadas), a las relaciones entre los componentes de estas sustancias; analizar en la película tanto el relato, el decorado, la escritura, las relaciones del filme con lo que no es la película: el autor, la producción, el público, la crítica, el régimen. Puede esperarse así comprender no únicamente la obra, sino incluso la realidad que representa.

Por lo demás, esta realidad no se comunica directamente. ¿Acaso son los escritores plenamente dueños de las palabras, de la lengua? ¿Por qué tendría que ser de otro modo con el hombre de la cámara que, ademas, filma involuntariamente no pocos aspectos de la realidad? Este rasgo es evidente para las imágenes de noticiarios: la cámara tiene que filmar la llegada del rey Alejandro, registra además el gesto del asesino, la conducta de la policía, la del público: pero el documento tiene una riqueza de significados que, en el preciso instante, no se perciben. Lo que está claro para los «documentos», los noticiarios, no lo es menos para la ficción. Además, la parte de lo inesperado, de lo involuntario puede ser igualmente grande. Este lapsus de un creador, de una ideología, de una sociedad constituye reveladores privilegiados. Pueden producirse a todos los niveles del film, igual que en su relación con la sociedad. Su fijación, la de las concordancias y discordancias con la ideología, ayudan a descubrir lo latente tras lo aparente, lo no visible a través de lo visible. Ahí tenemos materia para otra historia, que no pretende, claro, constituir un bello conjunto ordenado y racional, como la Historia; ella contribuiría más bien a afinarlo o destruirlo.

Las notas que siguen refieren a muestras que, sin duda arbitrariamente, la tradición sitúa entre géneros distintos: películas de ficción, noticiarios y documentales, películas políticas o de propaganda. Por comodidad, se han elegido todas dentro de un corpus relativamente homogéneo, contemporáneo al nacimiento de la URSS (1917-1926). El análisis de una película de ficción, supuestamente alejada de lo real, *Dura lex*, de Kúleshov, permitirá proponer el bosquejo de un método.[8]

8. Sobre Kúleshov y *Po Zakonu*, ver, en último término, *Russie années 20*, en «Cahiers du cinéma» (mayo-junio 1970).

1. *Una película «sin objetivos ideológicos»:* Según la ley (1925)

Obras de imaginación y creación, las grandes películas de Eisenstein y Pudovkin, el *Mister West* de Kuleshov abordan temas estrechamente asociados con el nacimiento de la URSS en el régimen bolchevique. A su modo, lo legitiman. No ocurre lo mismo con *Po Zakonu (Según la ley)* del mismo Kúleshov cuyos objetivos declarados fueron «hacer un filme que sea una obra de arte con un montaje ejemplar [...], un tema fuerte y expresivo; hacer un filme con argumento, de costo mínimo, cuestión de importancia excepcional para el cine soviético.» Como refiere Lébedev y como atestiguan sus propósitos, al maestro respetado del cine soviético no le «preocupaba revelar la realidad de forma verídica, ni se proponía hacer educación ideológica de los espectadores». Los periódicos refieren que, episodio más o menos, el guión sacaba su sustancia de un relato de Jack London cuya acción tiene lugar en Canadá, a saber: *Lo imprevisto.*

«Un grupito de buscadores de oro halla en Klondyke un rico yacimiento. La explotación de la mina dura todo el invierno. Los negocios van bien. Hay oro en abundancia. El vino ayuda a abreviar las largas noches. Pero de pronto, el curso bien regulado de la vida de los buscadores de oro queda perturbado por un acontecimiento espantoso: uno de los buscadores, un irlandés, Michael Deinin, mata a bocajarro a dos miembros de la compañía. Presa de la codicia, quiere convertirse en el único poseedor de la mina descubierta. Los esposos Nielsen tienen el tiempo justo de tirarse encima del asesino y atarlo. Entonces, durante largas jornadas, y por relevos, marido y mujer vigilan al hombre atado. Llega la primavera. La casucha de los buscadores de oro se ve aislada del mundo exterior a causa del derretimiento de las nieves. La tensión de las largas noches sin sueño, la vida mano a mano con el asesino llevan a los Nielsen a ataques de histeria. Pero su respeto de la ley no les permite matar a Michael. Y los Nielsen organizan un juicio oficial de Deinin, en que los papeles de jueces, jurados y testigos son desempeñados por ellos mismos. Michael es condenado a la horca. El fallo es ejecutado por Nielsen que, esta vez, desempeña el papel de verdugo. Pero, cuando, muertos de fatiga, al borde de la locura, entran en su casa, se encuentran con Michael vivo, en el umbral de la puerta con la cuerda rota al cuello. Horroriza-

dos los Nielsen siguen con la vista a Michael Deinin que se va a lo lejos, bajo la lluvia y el viento».[9]

Una comparición entre la narración de Jack London y la obra de Kúleshov hace una primera diferencia: en *Lo imprevisto* el asesino es ávido, inestable, mientras que en *Según la ley*, es violento, pero simpático, compadecible. Mientras sus compañeros, obsesionados por el oro, viven en la fiebre, él es el único que disfruta de las alegrías de la naturaleza, paseandose por ella con el perro; se baña en los torrentes, toca la flauta a horas perdidas.[9a] Especialmente, la película pone de manifiesto como sus compañeros le sujetan a una condición inferior, por ser aquellos de origen social más elevado; sirve la mesa, limpia los platos, hace los menesteres caseros que los demás, de forma clara, estiman indignos de ellos. Además, en la película, encuentra que es él quién descubre el filón: sin que por ello su estatuto cambie. Michael Deinin no recibe ni las gracias, ni ninguna marca de estima. En *El imprevisto* la codicia le llevaba al crimen; en *Según la ley* apenas incide en nada, pues destaca la rebeldía de un hombre constantemente humillado, burlado. Asesino por dignidad, Deinin se queda prostrado una vez llevado a cabo su crimen. Su rostro solamente se ilumina el día en que sus guardias le invitan a la mesa «para festejar un aniversario». Entonces, como en sueños, cuenta lo que había sido su sueño: una vez enriquecido, ver de nuevo a su madre, mostrarle que era digno de su amor. Este drama del reconocimiento es también, en *Dura lex*, el de un ciudadano de estatuto inferior. Para el condenado, sus jueces se cobijan tras la triple protección de la ley inglesa (él es irlandés), de la Biblia protestante (es católico), de la amenza del fusil (se ve atacado). El supuesto respeto de las formas de la ley se vuelve así, en parodia de la justicia; la misma preocupación de conformismo retrasa la ejecución (no se efectúa en domingo) y revela la hipocresía de un medio, de una moral, de una sociedad. Todas estas notaciones no figuran en la novela de Jack London en que el respeto de las formas de la ley se pone en la cuenta favorable de los Nielsen; inversamente, en *Dura lex* las reacciones de los Nielsen aparecen más humanas cuando, al querer vengar a sus amigos, o sobrecogidos de miedo, se proponen suprimir

9. Texto sinóptico tomado, como los siguientes, de Lébedev; traducción francesa publicada en *Le Film muet soviétique catalogue de la Cinémathèque de Bruxelles*. Cinemateca de Bruselas, s.a.
9a. *Observación* de M.-F. Briselance.

a Deinin que cuando, conteniéndose, se disponen a hacerse los justicieros. A partir de entonces ya no son ellos mismos; imitan al juez, recitan mecánicamente el código, aplican ciegamente la ley y héles ahí transfigurados, desnaturalizados, deshumanizados, reducidos al estado de silueta.[9 b] La ley legitimando un crimen. Otras diferencias entre el libro y la película ayudan a comprender la actitud de Kúleshov. En *Lo imprevisto,* el crimen de los Deinin pasa rápidamente a conocimiento de la comunidad india próxima. Por casualidad, Negook, uno de sus miembros entra en la cabaña; ve los cadáveres y la sangre. Los apariencias van contra los Nielsen por cuanto Deinin está maniatado. Para que no quede la menor duda, en cuanto a que parezca que Deinin ha sido juzgado equitativamente, su proceso tiene lugar en público: asisten al mismo unos indios y aunque no comprenden el procedimiento, la causa está clara, pues Deinin cuenta y reconstituye su crimen. Nada encontramos en *Dura lex* de todo esto. El proceso tiene lugar a puerta cerrada y Deinin apenas puede defenderse. Así mientras Jack London glorificaba a Edith Nielsen que quiere juzgar a Deinin, respetar la ley, Kúleshov hace ver que el supuesto respeto de la ley, puramente paródico, es peor que la violencia. Ciertos procedimientos son a tal punto irritantes que los propios jueces se ven presa del delirio: luego de la ejecución, como en una pesadilla, los Nielsen revén a Deinin en vida, escena que no se halla en Jack London.

Añadiduras, supresiones, modificaciones, inversiones ¿pueden sólo atribuirse al «genio» del artista, no tienen ninguna otra significación? Ésta se revela por un lapsus del realizador: atento en los más pequeños detalles para situar su acción en tierra británica, dispone la gran cena de aniversario *a la rusa.*[10] Así queda claro que el cambio de sentido al que ha procedido Kúleshov no es fortuito: bajo la máscara del Canadá oculta Rusia, la URSS de los primeros procesos.[11]

9*b*. Observación de H. Grigoriadou-Cabagnols.

10. *Cf.* Jay LEYDA, *op. cit.,* p. 213.

11. Las medidas adoptadas contra los blancos y sus partidarios aparte, el proceso de los socialistas revolucionarios tuvo lugar en mayo de 1922; el de los socialistas revolucionarios de izquierda, artesanos de Octubre, en 1921, como el de los mencheviques. El primer proceso, con confesión escrita, data de fines de 1924. Hasta entonces, existía un auténtico proceso. Pero el tribunal lo violaba deliberadamente. La más frecuente de esas violaciones era la denegación a la defensa para presentar testigos. *Cf.* Leonard SCHAPIRO, *Les Bolcheviks et l'opposition.* París, 1957, pp. 15, 19, 137, 168, 326.

Así, se comprende por qué la película fue recibida con tan poco entusiasmo por la «crítica». Si bien «Pravda» declaró haber visto en *Según la ley* un ataque contra la justicia burguesa, la prensa se quedó reservada, estimando la demostración «poco convincente». Y no adelantó ninguna razón explícita, salvo que «la obra obedecía demasiado a motivos psicológicos». Esta razón tiene un sentido si se refiere al relato de Jack London. Tiene por heroína a Edith y como objeto que analizar el comportamiento de una joven burguesa ante los imprevistos y las situaciones de la vida; pero la explicación lleva a engaño si se refiere al filme. Pravda estima igualmente que *Dura lex* era «un proyectil lanzado por una vía inútil». Tratándose, según aquel crítico, de un «proceso de la justicia burguesa y la práctica religiosa, su juicio puede sorprender: en 1926 se sitúa justamente el apogeo de la campaña antirreligiosa. Pero se interpreta mejor si se ve en este filme un ataque contra una ley cualquiera, un procedimiento cualquiera, contra una justicia cualquiera, lo mismo da que sea popular e incluso soviética. El código y la ley que los Nielsen repiten, los gestos que quieren ser los de los jueces, constituyen aparentemente una parodia de la justicia inglesa; las autoridades soviéticas vieron en el filme la crítica de su práctica judicial que esta obra denuncia a través de una «aventura en el Canadá».

¿Tenía el autor plena conciencia de ello, podía dar cuenta de lo que hacía? ¿La crítica oficial podía, quería, ver claro y reconocer lo que había a través de lo que se le mostraba? Doble censura que trascribe una realidad que se quedó como no visible a nivel de la película, de los textos escritos, de los testimonios. Zona, empero, de realidad que la imágenes ayudan a descubrir, a definir, a delimitar.

Así, salido de un contenido aparente, este *western,* el análisis de las imágenes, la crítica de las fuentes permiten fijar el contenido latente del filme: *tras el Canadá está Rusia,* tras el proceso de Deinin, el de las víctimas de la represión. El análisis permitió igualmente descubrir una *zona de realidad no visible.* En esta sociedad soviética, el crítico oculta las razones verdaderas de su actitud (acuerdo/desacuerdo) frente al filme. El realizador transpone (conscientemente/inconscientemente) un relato del que altera por entero el argumento (sin decirlo, sin que se diga, sin que nadie quiera verlo). La firma de Jack London sirve como seguridad última a Kú-

lcshov: el año anterior, los bolcheviques habían difundido ampliamente la traducción de una de sus obras de 1906: *Por qué soy socialista.*[12]

Se ha representado este procedimiento mediante croquis. Arreglado, tanto se aplica a documentales y noticiarios como a filmes políticos.

búsqueda de revcladores	ideología	ficción
contenido	zona de realidad (social)	
contenido aparente	imagen de la realidad	ideología
no visible		
Procedimiento	Métodos de las diferentes ciencias humanas	

2. *Una comparación: los primeros filmes de propaganda soviética y antisoviética*

Sucesivamente se presentará cada filme (1, 2) guión (*a*), carácter de la puesta en escena (*b*); comparación, finalmente (3).

1*a* *Integración* («Uplotnenie»), uno de los primeros filmes del régimen soviético, realizado en 1918 por Pánteleyev, tenía por autor al ministro de Cultura, Anatoli Lunacharski. Según sus intenciones y según la crítica de la época, este filme «traducía la necesidad de la fusión del proletariado y la clase intelectual». He ahí su sinopsis:

«Un año después de consumada la gran revolución de Octubre, en Petrogrado, un profesor emérito da cursos de química. Como tantos intelectuales de ideas avanzadas, se pone del lado de la revolución desde el primer día, pero ni de lejos todos los profesores se adhieren a sus ideas, como uno de sus alumnos que afirma que "la ciencia tiene que mantenerse al margen de la política". En realidad, promueve agitación contra los bolcheviques El hijo mayor del propio profesor es enemigo de la revolución. El más joven, un muchacho, se queda en la encrucijada. Se hace habitar a un obrero y a su hija

12. *Pocemu ja socialistom?* Leningrado, 1925, 32 pp.

en el apartamento del profesor a causa de la humedad del subsuelo en que vivían. Los miembros de la familia del profesor se llevan diferentemente frente a los nuevos inquilinos. Pero en la esposa del profesor y en su hijo joven, la animosidad no tarda en desaparecer. Lo obreros de la fábrica empiezan a frecuentar el apartamento del profesor que empieza a dar cursos populares en un club obrero. El hijo del profesor se enamora de la hija del obrero y unen su suerte.»

1*b* Entonces no se retuvieron otros rasgos de la película. El delegado de barrio viene a anunciar al obrero la buena noticia: tiene en su bolsillo una orden de requisa del apartamento del profesor, del primer piso. El obrero se siente perturbado. No osa ensuciar la lujosa moqueta del vestíbulo. El delegado le empuja: «Tienes derecho».[13] En la escalinata, el obrero duda aún. El delegado llama en lugar suyo, le riñe, escupe ostensiblemente en la caja de la escalera. Con la orden de requisa en mano, el obrero no acaba de penetrar en el apartamento; el delegado le chilla, hablando como el dueño. «Déjate de modales, tienes derecho.» Mientras a la vista de la requisa, le da su esposa a un síncope, el profesor acoge a los inquilinos con toda amabilidad. Les propone una forma de cohabitación. «Nada de cohabitación, partición» exige el delegado. Con todo, el obrero y su hija van siendo tratados como pensionistas. Pero mientras la joven, reservada, se queda en la habitación, su padre no se arrincona en la habitación que se le ha asignado y en que, los primeros días, comía torpemente su refrigerio. Come en la mesa común, y su hija acaba uniéndosele. Los dos asisten a las violentas querellas que oponen a ambos hijos sobre la revolución y el bolchevismo. Es obvio que ni el obrero ni su hijo no alcanzan a entender nada. Luego de una pelea, un policía viene a arrestar al mayor, hostil a los bolcheviques, que los inspectores identifican por su uniforme de joven oficial; ni siquiera le interrogan. El menor se enamora de la muchacha, el obrero presenta el profesor a su club, el club Karl Liebknecht. Le reciben como un amigo, da lecciones de química que esos trabajadores incultos consideran auténticas sesiones de magia. Los obreros no saben cómo expresar su agradecimiento al profesor que se hace su consejero, su hermano. Pero la guerra civil sigue; hay que luchar. El profesor y su hijo menor están con los rojos; el mayor, liberado hace poco, se fuga al lado de los blancos, y muere en un combate.

13. Las comillas corresponden a los textos de los rótulos.

2. El primer filme antisoviético *Días de terror en Kiev* es de autor desconocido.[14] Fue realizado en 1918 en Kiev bajo las autoridades alemanas que protegen a Skoropaski. Los rótulos son bilingües: en alemán y en francés; en la lucha antibolchevique el enemigo nacional se ha convertido en un aliado, los franceses desembarcaron tropas no lejos de allí, en Odesa, esta película les va asimismo dirigida.

a) Los rojos han tomado el poder en Kiev. La violencia y el crimen imponen la ley. Los respetables ciudadanos son despojados, sus casas ocupadas. *Die Bolschewisten Greuel* describe la tragedia de una de estas familias de la pequeña burguesía. El padre ha perdido su empleo, la mujer y él son expulsados del piso por su antiguo criado «que ocupa importantes funciones entre los bolcheviques». Su hija, «que trabaja con ellos», quiere ayudarles, protegerles. Pero los padres rechazan «este dinero ganado en la indignidad». Pronto el padre se verá enviado a «trabajos forzados». Con ayuda de un camarada, también unido a los bolcheviques, la hija intenta organizar su fuga al extranjero. Pero el padre, la madre, el amigo, son víctimas de una provocación montada por el antiguo criado; son descubiertos, arrestados, fusilados.

b) Los detalles del guión, la puesta en escena acentúan las características de esta sinopsis. Entre los bolcheviques reina la promiscuidad, la torpeza: «Y son los que nos gobiernan». Tiran por los suelos a un chófer de un principal, le pegan una paliza, toman sus efectos, lo despojan, le quitan el coche. En el comisariado, que es un auténtico aquelarre, el alcohol mana a borbotones; los inspectores son arrogantes con los ciudadanos, débiles ante sus superiores; el miedo está en todas partes. En el campo de trabajo, el responsable es un burgués que se ha pasado, tanto más intratable con las víctimas; este sádico «no siente ningún respeto por las canas ni por los patriotas». El otro joven burgués pasado es un felón: informa a los bolcheviques de lo que traman sus amigos. En contacto con los bolcheviques se va maleando.

Entre burgueses, por el contrario, orden, honestidad, rectitud. Cuando los gamberros se instalan en sus casas, se sientan a su mesa, acaban la comida, el viejo no pierde su dignidad. Este drama pone su esposa a prueba, y se desmaya.

14. Película de propaganda alemana, rodada en Kíev en 1919 con actores rusos. La película está precedida de un montaje de documentos titulado *Atrocités bolcheviques*. Dura diez minutos. National Film Archive Catalogue. Londres, s.a., parte II, n.º 163.

Después de maldecir a la hija, la abraza cuando ésta quiere ayudar a los padres: hasta el final, ella dejará claro que es una buena madre.

3. Si se comparan ambos filmes, realizados a pocos meses de distancia, uno entre blancos y el otro entre rojos, se constata que, paradójicamente, tienen rasgos comunes, cuando no la misma temática:

—plantean el problema entre los vencedores de Octubre y la pequeña burguesía;

—su objetivo es hacer ver que la cohabitación o la fusión de las clases es posible/imposible;

—el fragmento traumático en el tema principal es la expulsión o la partición de un apartamento burgués. La madre resulta más sensible a ello que el resto de la familia. Alegóricamente, las víctimas habitan bajo tierra: unas antes de Octubre, en el filme bolchevique, otras después de Octubre, en el filme antibolchevique;

—con el hecho revolucionario, la vida política hace irrupción en el interior de la célula familiar, la disuelve;

—la secuencia final es trágica, pero, por dos omisiones significativas, no se ve morir al hijo mayor (hostil a los bolcheviques) en *Integración*, ni tampoco se ve a la hija de *Días de terror* adaptarse a un nuevo régimen.

Otras equivalencias, otras semejanzas superan la voluntad consciente o inconsciente de los guionistas:

— en los dos filmes un idilio es el origen de la aproximación de las clases.

No obstante, se da una diferencia: en *Días de terror*, la iniciativa viene de la hija, «fugada» de su casa, lo que no resulta conveniente. En *Integración*, es el hijo menor el que «se enamora» de la obrera, que ha conservado una actitud muy reservada, manifestando su buena educación. Así, son dos películas cuya finalidad es inversa, pero que definen, ambos, el bien o el mal a partir del mismo signo, el comportamiento de la muchacha. Lo que nada tiene de sorprendente en una película que defiende los principios de la moral tradicional lo resulta ya más cuando se saben las intenciones de Lunacharski sobre la emancipación de la mujer. Para él, estas tesis ¿valdrían sólo para las mujeres de la *intelligentsia*, la tradición sigue siendo la «buena moral» para el pueblo?

— En ninguno de los dos filmes son obreros los activistas. En *Uplotnenie*, el delegado de barrio que lleva la chaqueta de cuero toma todas las decisiones; el obrero obedece; en *Días de terror*, los bolcheviques son soldados, marineros,

un criado, pequeños burgueses, pero no obreros. Cuando el autor quiere estigmatizar al «régimen», muestra las maldades de los «canallas», y pone el rótulo: «y ellos lo gobiernan», que va seguido de un plano de actualidades, que no muestra a obreros, sino a un conjunto de soldados.

Vemos que de estas películas están ausentes las grandes medidas que tradicionalmente se atribuyen al régimen bolchevique: decreto sobre la tierra, decreto sobre la paz, etc. Lo mismo se diga de otros filmes de aquellos años, sino de los blancos, ya que sus realizadores emigraron, cuando menos de los soviéticos; tardarán años hasta que las grandes medidas de Octubre ocupen las pantallas a guisa de glorificación.

La explicación depende primero del alcance real de aquellos decretos de 1918. ¿El decreto sobre la paz? A la guerra «imperialista» sucedió la guerra civil, más la lucha contra la intervención extranjera. ¿El decreto sobre la tierra? En 1918 no se había olvidado aún que los campesinos se habían atribuido la tierra *solos,* antes de que Octubre legitimara y extendiera las medidas de expropiación. Tampoco podían los blancos evocar otro problema, la suerte trágica de los obreros del antiguo régimen; ni tampoco los rojos abordar el problema de la autogestión de las fábricas, puesto que lo que ellos llamaban control obrero anunciaba el fin de los comités de fábrica. Se comprende que todas esas censuras limitaran singularmente el campo del filme político.[15] En el marasmo general, está claro que el partido bolchevique tiene necesidad de la burguesía si quiere regenerar la economía. Lo sabe; los blancos lo saben también. Así, los protagonistas centran su propaganda sobre los problemas que realmente traumatizaron más la masa flotante de los pequeños burgueses: la pérdida del hogar, la apropiación de bienes de *consumo,* el mestizaje social. En esas fechas, como la partida no estaba terminada, los blancos quieren, para disuadirla, enloquecer a esta pequeña burguesía. Por su parte, los rojos, para ganársela, intentan seducirla.[15a]

15. Ver Jay Leyda, *op. cit.,* cap. VII.
15*a*. A otro nivel, los dos filmes ponen igualmente de manifiesto la irrupción de las clases populares en la dirección de los negocios, ver nuestra *Révolution de 1917* (tomo 2) que saldrá en Aubier-Montaigne.

3. *Una serie: análisis de documentos de noticiarios: febrero-octubre 1917, Petrograd, cortejos de manifestantes por las calles*

Buscando el acontecimiento más que lo cotidiano, el cazador de imágenes filma sólo la realidad no reconstituida. No puede, sin embargo, alcanzar el fondo de los problemas pues los resortes de una sociedad no se ofrecen necesariamente a la vista. Además, su dependencia frete a imperativos de la firma que lo emplea, sus usos, limitan el campo de sus actividades.

No quita que, siquiera limitada, la riqueza del documento noticiario, escogido, reducido, seccionado, montado, siga siendo irreemplazable. Se medirá con un ejemplo muy banal, una manifestación callejera.[16]

La documentación es relativamente abundante; además, como el movimiento revolucionario duró varios meses y el itinerario de las manifestaciones fue a menudo el mismo, por las perspectivas Liteini y Nevski, o en dirección al palacio de Táurida, los cámaras rusos, ingleses, franceses pudieron fijar los buenos ángulos para tomar vistas.[17] Esta circunstancia explica la existencia de una auténtica «serie» de documentos sobre las manifestaciones callejeras. Estos planos son fácilmente discernibles desde el punto de vista cronológico gracias a las inscripciones escritas en los banderines, a menudo filmados de cara o de tres cuartos. Así se lee: «¡Abajo el antiguo régimen!», «Viva la república democrática», «Viva la asamblea constituyente», «Sin derechos iguales para las mujeres, no hay democracia», «Sufragio igual y directo para todos», cuando estas consignas se encuentran asociadas, es que la manifestación tuvo claramente lugar a principios de la revolución. Otras imágenes de manifestantes datan sin lugar a dudas de la crisis de abril; leemos, efectivamente, en los banderines: «Paz sin anexiones ni contribuciones», «Abajo la política de agresión», y en sus adversarios, «Guerra hasta la victoria». La manifestación del 18 junio se filmó muy bien: «¡Abajo los seis ministros capitalistas!», «Viva el control obre-

16. Un inventario de los planos está en preparación. Un catálogo de los planos que está en la URSS es accesible: *Kino i Foto dokumenty po istorii velikovo oktjabrja, 1917-1920*. Moscú, 1958, 354 pp. Las condiciones de predicción están expuestas en Jay LEYDA, *op. cit.*

17. El Primero de Mayo aparte. Por lo demás, en aquel día las manifestaciones no tuvieron lugar en las perspectivas Liteniej y Nevski, sino en la plaza de Campo de Marte.

ro sobre la producción», «Viva la paz de los pueblos», «Tierra y libertad», «Abajo la duma». Ulteriormente encontramos a los manifestantes con los mismos slogans; los más frecuentes son «Guerra hasta la victoria», «Paz general», «Paz sin anexiones ni contribuciones».

Frente a estas imágenes podemos hacer constataciones. En marzo, cuando el frente del cortejo avanza, los tenderos, mirones de los barrios pequeñoburgueses en el centro de la ciudad aplauden y pronto dejan de distinguirse de los manifestantes, por haberse aglomerado al cortejo. Las mujeres son numerosas. En abril y en mayo, las manifestaciones avanzan más disciplinadas, con banderas y banderines. Mirones, tenderos, transeúntes miran o acompañan a los manifestantes, pero sin dejar la acera; no se les unen. En junio, durante el verano, la masa de los manifestantes es menos compacta, el público se entrega a sus negocios, presta poca atención a los desfiles pacifistas; un doble servicio de orden, con cordón de tropas, da seguridad a la manifestación.

Así, las imágenes prestan una especie de periodización de las relaciones entre los manifestantes y los pequeñoburgueses del centro de la capital: unidad primero, luego simpatía o indiferencia, finalmente temor u hostilidad. Nada nuevo, como vemos, con relación al saber tradicional, salvo la comunicación directa del movimiento de la revolución, desde el extraordinario tumulto de los días de febrero hasta las manifestaciones alegres, luego serenas, y ya tensas, desengañadas, de los meses siguientes.

Una segunda lectura hace surgir, empero, un hecho nuevo: no se ven apenas obreros entre todos esos manifestantes. La gran mayoría está constituida por soldados; entre los civiles, las mujeres dominan, más los desfiles feministas que las delegaciones obreras, y también las delegaciones de las nacionalidades (bund, dashnaks, etc.). La ficción confirma. En *Octubre* de Eisenstein (1926), el manifestante que, en febrero, alza la bandera sobre la estatua es una mujer; la masa que sigue blande hoces, fusiles, no martillos. Dos veces se ven esas hoces, esos fusiles. Por su parte, los obreros no aparecen antes de las manifestaciones de julio, para la preparación de la insurreción de Octubre. De hecho, la iconografía confirma que entre febrero y octubre, los días del 1 de mayo y 3 de julio aparte, la participación obrera en las manifestaciones y desfiles fue muy minoritaria.

He ahí lo que pone en tela de juicio una tradición sólidamente arraigada, que no sabía más que de las manifestaciones

de masas, de obreros y soldados. Las imágenes, al incitar a una verificación, podemos apercibirnos de que entre febrero y octubre, los activistas que hicieron irrupción en la sede del Partido Bolchevique para obligarle a encargarse de las manifestaciones de abril, junio, julio, no eran nunca obreros sino soldados. En realidad, si los obreros no se manifiestan por el centro de la ciudad, es sencillamente porque, la mayoría ocupan y gestionan las fábricas. Una película de ficción de Pudovkin hace ver este reverso del problema, en *El fin de San Petersburgo:* se diría que antes de febrero, los obreros se reúnen en sus casas; la fábrica es una fortaleza hostil en la que se va a trabajar, se vuelve por la noche; durante las demás horas del día o de la noche sus alrededores están vacíos; entre febrero y octubre son los domicilios que están vacíos, pues la vida se ha transportado a la fábrica, convertida, con las calles de los alrededores, en ciudad llena de murmullos y en vivienda de los trabajadores.

El silencio de la tradición en este aspecto del movimiento revolucionario se explica. Para la historiografía bolchevique, notar la rareza de los obreros en las manifestaciones callejeras, explicarla por ocupaciones de fábrica equivaldría a admitir que las medidas tomadas ulteriormente para poner fin a la gestión obrera iban contra el sentimiento general. Además, la tradición marxista no podía atribuir el éxito de las grandes manifestaciones callejeras, en abril, junio, etc., a esos soldados que el Dogma y la Ley definen como «campesinos con uniforme».[18] Reconocer el papel de vanguardia, siquiera parcial, no de los obreros, sino de los «campesinos-soldados» equivaldría, esta vez, no a descalificar los actos ulteriores de los bolcheviques, sino a poner en tela de juicio el dogma sobre el que fundaba su legitimidad.

Esos tres ejemplos ponen de manifiesto que una película, sea la que sea, se ve siempre desbordada por su contenido. Permiten alcanzar cada vez una zona de historia oculta, incaptable, no visible. Con *Según la ley,* se notan actos fallidos de los artistas, de la crítica oficial: revelan las interdicciones no explícitas de los principios del terror. Los noticiarios han revelado a un tiempo la popularidad de Octubre y han puesto al descubierto los aspectos falsificadores de la tradición histórica, siendo así que estos noticiarios de por sí, por la comprensión del acontecimiento que suponen, ocultan una parte

18. Equivocadamente, como se ha hecho ver en *Le soldat russe,* «Annales», I (1971).

de la realidad política y social. La comparación entre ambos filmes de propaganda ha hecho ver la distancia que puede existir entre la realidad histórica captada a nivel de lo vivido y su puesta en perspectiva. Pone igualmente de manifiesto cómo una clase dirigente ha sido expulsada de la Historia.

Reunidos, esos ejemplos, esos filmes, desmontan un tanto la mecánica de la historia racional. Su análisis ayuda a comprender mejor la relación entre los dirigentes y la sociedad. Lo que no equivale a decir que la visión racional de la historia no sea operativa, sino solamente recordar que el análisis no puede ser, por el privilegio concedido a una sola aproximación, totalitario.

París, julio 1971

La fiesta Bajo la Revolución Francesa

por Mona Ozouf

¿Qué espectáculo se considera hoy terminado si no ha logrado ser una fiesta? ¿Qué futurología no nos promete fiestas? La fiesta ha invadido el vocabulario del ensayo político, de la crítica teatral, del comentario literario. A veces dentro de una intención restauradora, que la nostalgia marca: pues la sociedad que discurre sobre las fiestas no tiene más que fiestas empobrecidas en la alegría privada, o degradadas en un neofolklore encargado de aguantar una falsa memoria colectiva. Quizá también, dentro de una intención profética: desde mayo 1968, que los comentadores con tanta frecuencia han visto como una revancha sobre nuestra desnudez ceremonial, aguardamos la fiesta. Nos ha sido prometida por la reflexión política lo mismo que por la reflexión teológica: ésta está ocupada en rehabilitar contra los valores pacientes y tensos del trabajo, la gratuidad festiva; [1] aquella espera de la Revolución que libre la felicidad, no a plazo, sino inmediatamente, y se confunda con el eterno presente en que se absorbe la fiesta.[2]

La historia, por su parte, se ha preocupado mucho tiempo más de los trabajos y esfuerzos de los hombres que de sus diversiones o, como se quiera, de sus distracciones. Si las fiestas se convierten ya, de pleno derecho, en objeto de histo-

1. Sobre este tema, ver Harvey COX, *La fête des fous*, ensayo teológico sobre las nociones de fiesta y fantasía. Seuil, 1971; Jürgen MOLTMANN, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung-Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. Munich, Kaiser Verlag, 1971.

2. Sobre este tema, ver los trabajos que ha inspirado a varios comentadores el lirismo de mayo 1968. Así, Jean-Marie DOMENACH, *Idéologie du mouvement*, «Esprit», 8-9 (agosto-sept. 1968); B. CHARBONNEAU, *L'Émeute et le plan*, «La Table ronde», n.os 251-252 (dic. 1968-enero 1969); René PASCAL, *La fête de mai*, «France-forum» (oct.-nov. 1968).

ría,[3] se debe a la doble incitación del folklore y la etnología. Frecuentando a uno y otro, el historiador ha aprendido a preocuparse por el armazón que da a la existencia humana la ritualización, siquiera anónima, siquiera desprovista de una reglamentación explícita o de una cohesión consciente. Añadiremos que, del psicoanálisis, ha adquirido, al mismo tiempo, el interés que puede tomar la cosecha de lo aparentemente insignificante.

La anexión por la historia de este nuevo objeto no deja, sin embargo, de tener sus equívocos. Para empezar, no es seguro que la fiesta se deje captar sin oponer resistencia muda a la interpretación histórica; no sólo en razón de la inmensa incertidumbre que planea aún sobre los terrenos de la historia cultural, sino incluso en función de los lazos particulares que la fiesta mantiene con el tiempo. Pues, aparentemente, la doble apertura del presente de la fiesta sobre el pasado y sobre el futuro mantiene para el historiador un lenguaje que le es familiar. No se da fiesta sin reminiscencia; [4] recogida del pasado, aniversario a menudo, la fiesta vehicula una memoria que resulta muy tentador tomar por tal. Anuncio del futuro, la fiesta proporciona de él, por otro lado, como una aproximación. Aporta una simulación del futuro que el historiador tiene la buena fortuna de poder comparar con el futuro real.

Pues bien, no es seguro que estas dos formas, de interesarse por la fiesta, no oculten dos peligros gemelos. Primera tentación: hacer de la repetición que, efectivamente, la fiesta contiene, una repetición consciente de ella misma, en que el pasado celebrado sería reconocido por lo que es, tenido a distancia y analizado. Ahora bien, si la fiesta repite, nunca lo hace en sentido de una repetición erudita, sino más bien en el sentido que Freud dio a la redundancia: esfuerzo ciego

3. Como lo demuestran múltiples trabajos, colectivos o individuales, imposibles de enumerar aquí. Retengamos sólo *Les Fêtes de la Renaissance*, estudios reunidos y presentados por Jean Jacquot. París, CNRS, 2 tomos (tomo 1, *Les Fêtes de la Renaissance*, 1956; tomo II, *Fêtes et cérémonies au temps de Charles Quint*, 1960, 514 pp); *L'Univers du baroque*, por R. Alewyn y Karl Sälzle. Ginebra, 1964; y *Seasonal feasts and Festivals*, por James E. Oliver. *Londres, Thames and Hudson* 1961.

4. Pensamos en la comida totémica, mimodrama, según Freud, de la escena criminal primitiva que vio a los hijos devorar al padre: lo que convierte la primera fiesta de la humanidad en algo caduco. Festejar, en efecto es siempre remasticar, incluso fuera del significado literal que presta Freud al término en esta historia fantástica.

por dominar el choque perturbador, sin que éste, precisamente, pueda situarse, fecharse, ser arrancado del presente invivible y finalmente gobernado. Es el hombre incapaz de hacerse historiador de su vida que queda pegado en la repetición, esta ceremonia en que patalea una afectividad sierva. La fiesta repetitiva, así como la neurosis, manifiesta más que una pedagogía temporal,[5] una estrategia del arcaísmo contra la angustia. Que esta regresión obstinada de la fiesta sea un fenómeno interesante para el historiador, resulta evidente. Pero falta aún saber que la historia de la fiesta será la historia de un fenómeno ampliamente ciego a la historia.

La otra tentación, de sentido inverso, oculta igualmente un peligro: tomar por tal la repetición del futuro que, casada con la repetición del pasado, contendría la fiesta. Pues, de una parte, el principio llevado a cabo por la fiesta a menudo no pasa de ser una novedad ilusoria, la reiniciación de un gesto ejemplar: es en la repetición que ancla la esperanza y, por lo demás, más que un porvenir abierto a todas las indeterminaciones y, pues, fuente de angustia, la fiesta realiza, de una vez y de inmediato, por una magia no asimilable a la previsión y al trabajo, la escena de la inmortalidad y de la indestructibilidad; y esta acción suscita en efecto figuras proféticas: pero ¿cómo tenerlas por realmente anticipadoras? Pertenecen a lo imaginario: proyección del deseo más que anticipación de la realidad. También ahí, el historiador se siente desarmado; no necesita figurarse pedir a la fiesta una conciencia de lo que prepara. El tiempo que anuncia no es el tiempo de la Historia.

¿Es eso verdad, empero, de todas las fiestas? Algunas de ellas ¿no pertenecen a la historia, por sus lazos con las circunstancias excepcionales que las hicieron surgir, y de las que conservan como un aire de contingencia? Ésta es seguramente una de las razones del interés suscitado por las fiestas de la Revolución Francesa. La primera ola de obras

5. Es el tema tratado por el libro reciente de Harvey Cox, *op. cit.*, según él, en la fiesta se daría un aprendizaje de ciertas dimensiones temporales que el hombre ordinario teme o ignora. Aprendería a domesticar el pasado por repetición; y el futuro, por expresión de esperanzas. Paradójicamente, el alto que impone la fiesta en el tiempo ordinario le permitiría ser sensible a la continuidad del tiempo. Este rasgo benéfico de las fiestas, Harvey Cox curiosamente lo llama «yuxtaposición». Pero ¿aumentamos de verdad nuestra conciencia del tiempo histórico en la fiesta? Harvey Cox es consciente de la dificultad del problema y no disimula que en la fiesta el hombre se toma un breve respiro respecto de lo que afecta la historia.

y monografías sobre las fiestas de la Revolución Francesa está fechada de forma muy precisa: años en los que se prepara y consuma la separación en la República de Iglesia y Estado[6] —divorcio sordamente angustiante, que hace renacer, en términos muy próximos a los que empleaban los hombres de la Revolución, el tema de un relevo del entusiasmo religioso en la fiesta cívica—. Actualmente, una segunda ola de trabajos —en los que la historiografía de América del Norte, fascinada por las relaciones de la política y la propaganda,[7] se delimita un lugar de elección— escoge de nuevo las fiestas revolucionarias. Que este objeto de estudios sea privilegiado, lo creo yo también. Por el tiempo breve —apenas diez años— en que se desarrollan estas fiestas: garantiza y acusa su carácter sistemático. Por la masa de archivos dejados: pues el silencio que acompaña habitualmente a las fiestas —las que desgrana la larga duración del folklore— se encuentra aquí rota.[8] Por su inserción, en fin, en una historia extraordinaria. ¿Cómo este rico conjunto ritual, que surge mientras otro se hunde, o parece hundirse, podría dejar de llevar vestigio de las circunstancias excepcionales que son a un tiempo causa y objeto de sus celebraciones?

Importa, además, no privilegiar este campo de estudios por razones ligeras. Tales serían las que proceden de la creencia, relanzada hoy por recuerdos recientes, en la semejanza, incluso la identidad de la Revolución y la fiesta. Pero para sostenerla no basta notar la necesidad que las revoluciones han tenido de las fiestas y la prisa con que las han institui-

6. *Le culte de la Raison et de l'Être suprême*, de AULARD, data de 1892. *Les origines des cultes révolutionnaires*, de MATHIEZ, de 1904. *Les fêtes et les chants de la Révolution française*, de TIERSOT, de 1908. Habría que añadir, por los mismos años, una avalancha de estudios locales.

7. Ver por ejemplo Stanley J. IDZERDA, *Iconoclasm during the French Revolution*, «American Historical Review», LX (oct. 1954); David LLOYD DOWD, *Art as National Propaganda in the French Revolution*, «Public Opinon Quarterly» (otoño 1951); *Id.*, *Jacobinism and the Fine Arts*, «Art Quarterly», XVI (1953); *Id.*, *Pageant-Master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution*. Lincoln, University of Nebraska 1948; James A. LEITH, *The Idea of Art as Propaganda in France, 1750-1790*, University Press of Toronto, 1965; Jack LINDSAY, *Art and Revolution*, «Art and Artists» (agosto 1969).

8. Innumerables documentos permiten captar la intención de los organizadores de las fiestas: y sin duda no hay que tomarse al pie de la letra esta justificación demasiado voluntaria de sí misma: pero para equilibrarla se dispone también de testimonios que permiten apreciar la difusión y la recepción de sus programas y medir las resistencias con que han tropezado.

do; ni siquiera basta evocar la pululación efectiva de las fiestas en las revoluciones (piénsese por ejemplo en la explosión festiva extraordinaria que sigue a la revolución de Octubre). Pues de esta doble constatación no puede inferirse la consustancialidad de la Revolución y la fiesta. Lo que ocasiona en realidad la visión de una fiesta dilatada, que la liberación revolucionaria extendería a la existencia entera, no es ningún cuerpo de observaciones; es la esperanza, o la ilusión, de una sociedad no represiva, en que se aboliría toda ruptura entre la vida cotidiana y las fiestas.

Otra razón de inquietud para el historiador: se da por sentado, generalmente, que la Revolución aviva y fortifica la conciencia de la historia. Y se espera, luego, que el misoneísmo que manifiesta la fiesta ordinaria —que repugna tanto a cambiar su ritual y se las ingenia para no cambiar nada en la serie numerable de sus objetos —se disuelva en Revolución. Pero el tiempo que las fiestas celebran es el tiempo regenerable, el que la conmoción revolucionaria tiene la virtud de relanzar en un movimiento nuevo: la alegría de las fiestas —ora saluden las revoluciones del globo o las revoluciones sin retorno de la historia— dicen la capacidad del tiempo para hacer morir al viejo mundo y engendrar el nuevo. Pero aún importa preguntarse si este tiempo rehecho de nuevo, en el que se instala la fiesta —y que, por ejemplo, da cuenta del carácter maravilloso de la fiesta de la Federación para los que la vivieron y para los historiadores que la contaron—[9] es, ni más ni menos, el tiempo de la historia. La fiesta revolucionaria ¿es una forma de afirmar la historia o de rehuirla mejor?

Los organizadores de fiestas, en todo caso, son formales. Desde el principio subrayan su ambición de englobar la historia. ¿Por qué fiestas? Para componer con ellas una historia anual y conmemorativa de la Revolución: es el deseo de M.-J. Chénier. Para establecer correspondencias de un tiempo alejado del tiempo presente: es el de Jean Debry. Cada cual espera de la fiesta que enseñe la Revolución a los que no la hayan conocido directamente. La obsesión del recuerdo es

9. Quinet tal vez sea quien mejor sintió la novedad imperiosa: «Los que habían visitado la antigua Francia erizada de obstáculos a cada paso, se maravillan al ver tanta barrera caída. Con la antigua ingenuidad, entraban en París como en una ciudad sagrada...» *La Révolution.* París, 1965.

tal en los montadores de fiestas que se apodera incluso, en sus proyectos, de la vida privada y las delicadas ceremonias familiares. ¿No es Leclerc quien reclama para cada familia un libro, sacado y consultado en los grandes días de fiestas domésticas, para «consignarlo» todo? Pues no hay que perder nada: ni el recuerdo de los «grandes días», ni el de la tiranía, que es su rentabilización indispensable; ni siquiera las circunstancias modestas de la existencia ordinaria, solemnizadas por la inscripción. Cuando en 1797 y en 1798 el Instituto pone a concurso la pregunta «¿cuáles son las instituciones adecuadas para fundar la memoria de un pueblo?», los proyectos que recoge ponen de manifiesto la misma voluntad de conservación: periódicos en los que se publicarían las actas de los ciudadanos méritos; columnas infamantes erigidas en las plazas públicas para grabar los nombres de los criminales; fiestas campesinas llenas de condenas y elogios; la escritura y la palabra están obstinadamente encargadas de asentarlo todo.

Memorialismo tanto más fácil de poner en práctica que las fiestas de la Revolución son fiestas dichas, mucho más que fiestas mostradas, o ejecutadas. Son inagotables, por más que consagradas, paradójicamente, al elogio de un laconismo salubre. Acogen discursos interminables, encargados de precisar su alcance histórico. Siempre preocupadas por limitar la deriva de la interpretación confiando a un erizamiento de pancartas y banderas, en sus cortejos, el sentido de los grupos que desfilan. Doblan con máximas los gestos más convenidos: cuando tira al fuego ante los pueblerinos, las coronas y las «fruslerías» reales, el presidente de la municipalidad [10] estima tener que enumerar los sentimientos que esta visión tiene que suscitar en el corazón de los asistentes. El propio decorado, poco confiante en su pedagogía tácita, precisa palabras para establecer su adecuación a la ceremonia. Uno siente que importa menos a estas fiestas renovar una emoción que fijar un relato.

Parecen, finalmente, inseparables de la historia revolucionaria en la medida en que cada una de ellas parece responder a una «época» de la Revolución e ilustrar una intención histórica particular, de modo que proporcionarían a la historia

10. Ahí tenemos, por ejemplo, en Mennetou (A. N., Loir-et-Cher, F[1] C III 7) «a la vista de esos vestigios que os recuerdan con la monarquía todos los efectos de la tiranía que pesó sobre Francia durante tantos siglos ¿qué movimientos sentís elevarse en vuestras almas, qué sentimientos animan vuestros corazones?...», etc.

el espejo en que se lee la Revolución entera. ¿La fiesta de la Federación? Su alegría remite a una Revolución todavía abierta, hirviente de esperanzas. La fiesta del Ser supremo? Su rigidez «chirriante» anuncia el hielo de la Revolución. ¿La fiesta de vendimiario año VII? En sus concursos gímnicos y sus exposiciones de trabajos y talentos en el Campo de Marte, se percibe como un aire del siglo XIX. Tomadas en la evolución de los acontecimientos revolucionarios, las fiestas parecen que no disfruten, con relación a él, más que de una pobre autonomía. Albert Duruy,[11] en eso bien representativo de la historiografía de las fiestas, se las niega totalmente: según él, las fiestas procedende las nuevas instituciones políticas, forman parte del sistema, que da cuenta de las mismas de cabo a rabo. A partir de ahí, todo, en esas fiestas, es historia; su nacimiento y su muerte, puesto que, surgidas de lo excepcional, perecen con él; su contenido, al tener el encargo de hacer triunfar, contra significaciones concurrentes, un significado histórico particular. De creer esta interpretación, nada hay en estas fiestas que sirva para una descripción antropológica; tienen que abandonarse a la historia que las depura totalmente.

Esta evidencia explica sobradamente el triunfo en la historiografía de las fiestas revolucionarias, de la interpretación política. Aulard fijó el modelo de ésta,[12] modelo recogido en innumerables monografías locales: la fiesta, en Revolución, es un expediente del patriotismo. Prospera mientras éste se angustia, desaparece en cuanto se siente confortado. Los austríacos derrotados, y se decolora el culto al Ser supremo al que Fleurus asesta el golpe fatal. La historia de las fiestas es, pues, en la estrecha dependencia de lo acontecimental revolucionario. La circunstancia decide sobre la fiesta, la improvisación la lleva a cabo. No puede leerse en ella ningún proyecto filosófico global, ni sentir ninguna necesidad colectiva; sino solo la urgencia, siempre anhelante, de asegurar la defensa nacional. El propio Jaurès [13] aporta su caución a esta visión circunstancial de las fiestas: la fiesta del Ser supremo, es simplemente una revancha póstuma sobre el hebertismo; tras ella, está el decreto de floreal que se percibe y la «falta política decisiva» que encarna.

11. Albert DURUY, *L'Instruction publique et la révolution.* París, 1886.
12. AULARD, *op. cit.*
13. JAURÈS, *Histoire socialiste de la Révolution française,* ed. revisada por A. Mathiez. París, 1922.

El interés de esta interpretación está en sugerir una rica tipología de las fiestas. Tantos designios políticos, otras tantas fiestas. Así se ponen en evidencia las singularidades festivas. De la fiesta de la Federación al 1 vendimiario año VII, ¡cuántas variedades! Tan pronto se ve el culto de la Razón como una creación especial del hebertismo (por Aulard, por Auguste Comte)[14] cual invención enredona pero profética de los «dantonianos», únicos intérpretes de la necesidad de una «auténtica religión». La fiesta del Ser supremo es a un tiempo encarnación del misticismo de Robespierre y señal de su caída. La fiesta de 9 termidor año IV es expresión del equilibrio postermidoriano. Seguir esas interpretaciones, con todo, no dispensa de una inquietud. Pues estas diferencias engendran curiosamente un mismo ceremonial, paradójicamente idéntico pese a las intenciones antagonistas de los organizadores. Claro que podrían relacionarse esta uniformidad con su voluntad de acentuar lo homogéneo a costa de la variedad festiva. Que las fiestas sean todas semejantes parece entonces, comúnmente, una garantía de autenticidad, un freno puesto en todo caso a las jerarquías que corren el peligro de engendrar o relanzar, y una promesa de unanimidad. Basta para convencerse con leer las reflexiones de Thibaudeau sobre el vestido, cuando llega el momento de interrogarse sobre su necesaria contribución al pintoresquismo de la fiesta: «Me acuerdo de que el vestido siempre ha sido uno de los pretextos de la aristocracia [...]; los representantes del pueblo no precisan vestido; diré más, no deben tenerlo...» No obstante, este deseo de uniformización no es siempre evidente. Uno puede sorprenderse igualmente por un esfuerzo de diversificación que tiene en jaque la fiesta real. La fiesta de las Victorias, el 30 vendimiario año III, es sin duda aquella en que con mayor fuerza se expresa la voluntad de hacer algo nuevo. Debates parlamentarios, discursos, relaciones de periódicos subrayan a troche y moche los rasgos que la distinguen del ceremonial robespierrista. ¿Qué veremos en ella? Juegos militares en el Campo de la Federación; el presidente de la Convención grabando sobre la pirámide de la Inmortalidad los nombres de los ejércitos de la República. ¿Cómo llegar a ver esas «ideas nuevas y grandes» que tenderían, como sugiere el «Journal de Perlet»,[15] dar a la fiesta una fisonomía específica? Basta con haber recorrido algunos procesos verbales de las fiestas

14. A. Comte, *Système de politique positive.* París, 1851-1854.
15. *Journal de Perlet,* 1.er brumario, año III.

para saber a qué hay que atenerse: la pirámide, el simulacro del «entoldado», la inscripción eternizante son los lugares y los actos comunes del ceremonial revolucionario. No, de hecho, las ceremonias más tipificadas políticamente utilizan los mismos símbolos y se pliegan a los mismos ritos que aquellas de las que pretenden justamente distinguirse. He ahí, por ejemplo, una fiesta de reparación girondina después de termidor, celebrada en Lons-le-Saunier en germinal año III y expresamente destinada a oponer «la unión del crimen al federalismo de las virtudes». ¿Cómo se figuran desmarcarla de una fiesta de la Montaña? Simplemente, amontonando sobre las carretillas que pasan los «signos jacobitas» por encima de los signos de la realeza: adjunción sin genio pero, más aún, seguramente imperceptible para el espectador.

Pues si el lector hoy, provisto de declaraciones de intención y de los programas de los organizadores, es incapaz de distinguir las diferencias de estas fiestas de designios, por lo demás tan contradictorios, ¿qué decir de sus espectadores, obligados a descifrar apresuradamente, a lo largo del cortejo, un simbolismo en marcha? He ahí la crónica [16] de un cerrajero de Colmar, Dominique Schultz, cuya información es segura, ojo avizor, tono razonable. Según él, pese a esto, todas las fiestas, de 1792 a 1794, son equivalentes: muestran siempre las mismas teorías de adolescentes, las mismas «muchachas de las dos religiones», la cabellera flotante, las mismas compañías de guardias nacionales, las mismas composiciones con hojas y cintas. Nada permite oponer en ellas, como Quinet hacia la exhuberancia visual desencadenada por las fiesta de la Razón al rigorismo seco destilado por el Ser supremo. Por lo demás, Guillaume y Mathiez hicieron definitivamente justicia a este contraste, demasiado dócil a la interpretación política de los cultos revolucionarios. Contra Aulard, que, con todo, había presentido las contaminaciones, Mathiez [17] muestra la semejanza, incluso la filiación de los dos cultos. Contra toda la historiografía tradicional, unánime en ver en la fiesta de la Razón una bacanal inaudita, Guillaume [18] establece que este ceremonial, reputado tan insólito, se había ejecutado en la Opera desde hacía por lo menos treinta representaciones; que entre esta sorprendente «Razón», origen de tantas glosas admirativas o indignadas, y la «Libertad», tan

16. «Revue d'Alsace», III (1920).
17. MATHIEZ, *op. cit.*
18. GUILLAUME, *La Révolution française*, t. XXVI (enero-junio 1899).

familiar a los celebrantes, pocos eran los que veían la diferencias; por lo demás, las actas de estas fiestas convierten sin principio la Libertad en Razón y la Razón en Libertad, visiblemente despreocupados por escoger entre ambas tutelares. ¿Qué queda de original a la fiesta de la Razón? Escoger bóvedas góticas para ejecutar un libreto usado. Todavía puede notarse, como hace Mathiez, que no pocas iglesias habían visto ya escenas análogas. De modo que uno se pregunta: ¿estas diferencias espectaculares entre las fiestas no habrán sido inventadas por los defensores de la interpretación política que las necesitaban para aguantar su demostración?

Podía preverse que esta sistematización decepcionante daría nacimiento a su contrario: la delgadez de la colecta de los rasgos diferenciales tenía que sugerir a cambio la búsqueda de identidades. ¿No podrían tomarse las fiestas, también ellas, como un bloque, subrayando la cadena ininterrumpida que forman los distintos cultos revolucionarios? Lo que evidentemente ayuda a virar así de bordo, es considerarlos a todos como salidos de una misma voluntad de sustituir al culto católico un culto nuevo, capaz de ofrecer a sus seguidores satisfacciones de sustitución. Este punto de vista, al que Mathiez se unió,[19] lleva a hacer amplia cosecha de analogías: en los signos sagrados, en la evolución de los cortejos cívicos, la ceremonia patriótica se da como trasposición de la ceremonia católica. Tanto más fácil de poner en evidencia que un montón de textos lo atestiguan; he ahí uno, retenido por su ruda seguridad. Estamos en 2 pluvioso año VII, en Sucy-en-Brie, el comisario del Directorio ejecutivo señala la estatua de la Libertad: «Pongamos los ojos más altos sobre esta imagen de nuestra Libertad. A menudo he oído decir a hombres y niños, que todavía no han podido instruirse, o no se les ha dejado instruirse en las fuentes de la moral republicana: ¿Qué santa es aquella? ¿Ha hecho buenos milagros esa patrona? Les responderé, pues, según su lenguaje: es una imagen ante la cual la corte corrompida de Roma, la corte ignorante de Cerdeña, y en este momento sin duda la corte ambiciosa de Nápoles han desaparecido. ¿Queréis milagros mayores?»

La familiaridad con las actas de las fiestas de la Revolución inclina seguramente en favor de los que ven en ellas las regularidades dominando a las singularidades. Pero en la tesis de Mathiez no deja de haber una debilidad: que la voluntad

19. MATHIEZ, *op. cit.*

de sustituir un culto por otro puede derivar, también, de la motivación política. Y situar el motor principal de las fiestas no aleja tanto a Mathiez —como él pretende— de la tesis de Aulard. Esta sustitución, imaginada para cambiar la Constitución civil, cuando el fracaso de ésta se ha hecho patente, es un «remedio» y Mathiez, que arriesga la palabra, tiene grandes dificultades para distinguirlo del «expediente» aulardiano. Con una sola diferencia, que no es poca: para Mathiez la imaginación política y refleja se alimenta en una fuente menos calculada y más auténtica; es en las grandes escenas míticas de las Federaciones, vírgenes de todo artificio, que los hombres de la Revolución sacaron la idea y el modelo de las fiestas ulteriores. Las fiestas revolucionarias más artificiales arraigan, pues, en una espontaneidad nativa. La voluntad de sustitución no nace armada en el cerebro de los hombres políticos, sino en el espectáculo, o el recuerdo de una sustitución ya encarnada, por más que inconsciente de sí misma. Cada fiesta revolucionaria puede, así, adquirir —lo que Mathiez no niega— una coloración política particular. De todos modos saca su sentido lejano del gran drama religioso representado en el alba de la Revolución por hombres que no sabían lo que representaban. Es ahí donde Mathiez empalma con la idea durkheimiana de la analogía de lo religioso y lo social. Pues los rasgos pertinentes por los que Durkheim reconoce la religión marcan también las fiestas: la existencia de una colectividad celebrante, la unanimidad, la independencia frente a los individuos, la coerción. Más el mantenimiento del recuerdo. «La revolución instituyó un sistema de fiestas para mantener en estado de perpetua juventud los principios en que se inspiraba»: esta afirmación de las *Formes élémentaires de la religion* viene a ilustrar la idea, cara a Durkheim, de que la religión comporta «algo eterno, destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares en los que el pensamiento religioso se ha ido envolviendo sucesivamente...»

En estas interpretaciones hallamos un gran ausente: la necesidad colectiva, tan acuciante no obstante, hasta en los fondos polvorientos de los archivos, en que tantos folletos, panfletos, proyectos anónimos dicen de la avidez con que los hombres de la Revolución reclaman fiestas. ¿Por qué no se ha remontado nunca a partir de los representantes de esta necesidad, siquiera envarados en la lengua convencional de las actas, hasta el fondo pulsional de la fiesta? Sin duda la racionalizaciones que son las relaciones oficiales de las fiestas resultan desanimadoras. A este silencio casi unánime de los

historiadores, roto sólo por Michelet cuya sensibilidad capta muy bien el vínculo de la fiesta y la angustia, hay que buscarle razones. Primero, seguramente no resulta fácil medir esta necesidad; segundo, las fiestas revolucionarias, pese a la ambivalencia burlesca de su bestiario —María Antonieta como cabra, Luis XVI como cerdito, y tantos asnos cuantas potencias coaligadas— son, tomadas globalmente, efectivamente pobres en rasgos compensatorios, capaces de sugerir una liberación del deseo. Para percibirla, finalmente, habría sido sin duda necesario tomar distancias con relación a la interpretación de los hombres de la Revolución.

Pues resulta evidente que los historiadores de las fiestas, las describen en los mismos términos que emplean sus organizadores. Todas las grandes interpretaciones históricas están ya en esos libelos contemporáneos que se preguntan sobre los límites de la fiesta, la contradicción que instaura entre el orden y la espontaneidad, las resistencias psicológicas a la implantación de los nuevos hábitos ceremoniales. El tema de la sustitución es tan vivo en ellos como en Mathiez. ¿Por qué tan poca sospecha frente a su testimonio? ¿Por qué, tratándose de fiestas, es casi indiferente leer las *Memorias* de Levasseur o un historiador del siglo XIX? Sin duda porque la fiesta revolucionaria tuvo su inmediata racionalización: desde sus orígenes estuvo sobrecargada de significaciones racionales por parte de los que deseaban casar en ellas los fines morales y políticos con los fines pintorescos. Su sobrefinalización explica el que la historiografía revolucionaria se haya precipitado en los problemas de los fines: ¿para qué tiene que servir la fiesta? Y de hecho, es una reflexión esencial a quien crea fiestas. Pero el lector de estas historias, conserva una duda: ¿es la utilidad elemento suficiente de comprensión? Incluso en las fiestas más estrictamente referidas por sus autores a una pedagogía, tan estrechamente vinculadas a la vida cotidiana que, según ellos, hay que intentar volver a casa, la fiesta acaba, «amándose y estimándose más», ¿no se da como una superabundancia de sentido?

Esta escrupulosa fidelidad a los testimonios de los contemporáneos explica, en todo caso, el triunfo, en la historia de las fiestas, del sentido querido sobre el sentido vivido. Los historiadores proveen con una extraña omnipotencia los proyectos de los organizadores y los comentarios que les dan sostén. La fiesta es una maquinaria dócil, pronta para ser montada y desmontada en un abrir y cerrar de ojos para las

necesidades de la causa. Nota Aulard que el día en que plugo a Robespierre indicar el culto del Ser supremo como mejor arma de guerra contra el extranjero, las diosas de la Razón de pronto cayeron casi en todas partes en descrédito. Las innúmeras monografías locales sobre las fiestas deben su unidad a esta idea de una ejecución a dedo y a ojo, por las fiestas, del racionalismo voluntarista. Del que da testimonio también una historia más elaborada. Taine[20] ve en la Federación la ilustración escrupulosa, según una «fórmula prescrita por los filósofos» de la ficción abstracta del siglo XVIII, de tal modo que «el idilio se ejecuta como en un programa escrito». Para el propio Mathiez el culto de la Razón no puede nacer más que «cuando los revolucionarios estarán todos convencidos de la necesidad de sustituir con un culto cívico la religión antigua».

En consecuencia, como la guerra de Fabrice, la fiesta está siempre en otra parte. Invención doctrinal, ligada a condiciones accidentales, dice, en una alegoría invencible, siempre algo más de lo que deja ver: ahí está sin duda donde importa buscar las razones de la indiferencia de los historiadores ante su sentido literal: ante lo que dice sin más y que pone efectivamente en escena. De ahí, también, que pueda comprenderse esta oscilación sin principios entre dos descripciones antinómicas de las fiestas, que muy bien ilustra A. Duruy.[21] Ora la Revolución le parece dar cuerpo a «concepciones curiosas, heteróclitas, antipáticas al genio francés»; en estas fiestas, atravesadas de mujeres envinadas, henchidas de símbolos desconcertantes, la opacidad es tal que difícilmente puede descubrirse la meticulosa puesta en práctica de una intención filosófica: ¿se dirá que este fracaso de ejecución —por lo demás mal explicado— es lo que constituye el éxito de la fiesta? Ora las fiestas aparecen, por el contrario, como duplicados de una monotonía desesperante: ¿en esta reproducción banal, el éxito de la ejecución debe considerarse responsable del fracaso de la fiesta? Visiblemente, uno no sabe qué elegir.

En fin, los historiadores toman demasiado a menudo por dinero contante el vínculo que los organizadores piensan establecer entre la fiesta y la historia. Para todos está fuera de duda que el objeto de la fiesta es el tiempo revolucionario; que tiene que recoger en sí las épocas y los movimientos de

20. TAINE, *Les Origines de la France contemporaine.* París, 1878.
21. A. DURUY, *op. cit.*

la Revolución; que tiene, incluso, como dice el presentador de una fiesta de la Victoria, celebrada en Carcasona para celebrar la caída de Courtrai en poder del ejército del Norte, no limitarse a las conmemoraciones periódicas, pues «existen otras que nacen con los acontecimientos y conservan el carácter de irregularidad que tan bien conviene a los movimientos del alma». Texto interesante, en la medida en que no considera aún la historia revolucionaria como bloqueada, remite las fiestas periódicas a lo antihistórico y nos introduce en consecuencia en un problema fundamental: ¿es la fiesta conmemorativa, cuando menos, una fiesta en la que la conciencia de la historia se avive y fortifique?

Sí, se da en ella una reanudación extraordinaria del pasado; del pasado prerrevolucionario, en la medida en que los oradores se apegan a desarrollar los crímenes de la monarquía, a marcar, en una periodización elocuente, «dieciocho siglos de servidumbre». Pero por dramática que sea, la evocación de las escenas sangrientas de la Saint-Barthélemy queda dicha; la historia fantástica que componen los oradores se cuenta, nunca se muestra. Se deja ver más bien el pasado revolucionario; de todos modos, aún apoyada en el espectáculo, la repetición reverencial de la situación revolucionaria está destinada mucho menos a erigir un recuerdo que a resucitar una situación arquetípica. Entre los dos aspectos de la repetición distinguidos por Henri Hubert,[22] la virtud conmemorativa queda borrada ante la presentificación. El acontecimiento que aquí se celebra, tan alejado del origen como se quiera en la cadena de los acontecimientos revolucionarios, es siempre matutina. 10 agosto, 21 enero, 1 vendimiario: todos son contemporáneos del alba revolucionaria, y hasta 9 termidor, en que las celebraciones se las ingenian para volver a las fuentes. ¿Cómo no ver que la repetición sirve para erosionar el choque perturbador, para borrar las novedades amenazadoras del acontecimiento, para darle, arrancándole de los tiempos profanos, todos los prestigios del volver a empezar?

Así, tenemos que desconfiar, y no asimilar demasiado aprisa, la vuelta atrás y la nueva toma de conciencia del pasado. ¿Es, como Dowd sugiere,[23] el espíritu de insurrección lo que propaga con su bandera roja, su alarma, sus picas y cañones,

22. H. HUBERT, prefacio a *Czarnowski, le culte des héros et ses conditions sociales.* París. Alcan, 1919.
23. DOWD, *Pageant-Master..., op. cit.*

la fiesta fúnebre de Lazowski? ¿Es realmente esto o el anuncio de que no habrá más insurrección? Es por esta segunda hipótesis que nos inclinaríamos más bien; pensando no sólo en los textos innúmeros —reconciliadores de Robespierre con los termidorianos— que asignan explícitamente a las fiestas una finalidad conservadora, confiándoles el encargo de impedir por ellas solas una «nueva separación», sino más bien en su estructura interna: pues su emblema y su ritual son muy a menudo una puesta en escena de la clausura. La conmemoración es una conjuración. Lejos, pues, de desanudar la oposición entre fiesta e historia, el caso particular de las fiestas de la Revolución francesa tiende a agravarla: la fiesta es un mundo interino que niega su interinidad; y como los días siguientes a las fiestas son también fiesta, ¿no nos deslizamos, por una fuga de la historia, en la utopía de la fiesta eterna? Por lo demás, Rabaut Saint-Étienne lo dice muy firmemente: «La historia no es nuestro código.»

Ya es hora de que vayamos al ejemplo. Tomemos, entre las fiestas de la Revolución, aquella en la que el acontecimiento histórico tiene todas las posibilidades de convertirse en el más obsesivo; al igual que la «jornada» que lo contuvo, a contrapelo de tantas jornadas revolucionarias, parece privada de toda indeterminación: la fiesta del 21 de enero, o más exactamente la llamada, en una cascada de genitivos hechida de varios sentidos a la vez, «la fiesta del justo castigo del último rey de los franceses». Pues hablar de «justo castigo» equivale sin duda a reivindicar la condonación en un proceso mal clausurado, pero también tomar el rodeo eufémico que mantiene a distancia imágenes demasiado brutales; y designar a este rey como el «último», puede ser simple constatación (en el orden neutro de la sucesión es, en efecto, el último), pero también puede ser un deseo y, mejor aún, un programa: el machete de la designación ordinal garantiza que será efectivamente el último.

Desde pluvioso año II se festeja la muerte del rey. Pero entonces se trata de celebraciones esporádicas, muy improvisadas, liberadas de la superstición del exacto aniversario, y por lo demás anunciadas mucho antes de la desaparición física del rey, con fiestas, acá y acullá «de desaparición de la monarquía». Es el gran discurso de Robespierre en floreal año II lo que oficializa la fiesta y le da un carácter nacional. Tocada de incertidumbre por termidor, como las demás ce-

lebraciones del proyecto robespierrista, adquiere en nivoso año III su fisionomía definitiva, gracias a los seis artículos del decreto que regula, en lo sucesivo de los tiempos revolucionarios, sus líneas esenciales, cuando no sus detalles.

Del acontecimiento que se trata de figurar, ¿qué es lo que mostrará la fiesta? Harto pobre en mimodramas por razones de desenlace obligado, pero también de repugnancia puritana frente al teatro, la fiesta revolucionaria quiere acoger estos «objetos sensibles» a los que hijos de Condillac desean vincular evidentemente las instituciones y proponen, así, a sus participantes, de vez en cuando, una falsa batalla, apariciones, milagros. ¿Pero y aquí? El objeto de la fiesta desafía la figuración. La única, propuesta por el comité de Instrucción pública es de mediocre invención: las hogueras que, en el plan de Thirion, al tiempo que calientan a los celebrantes de esta fiesta invernal, podrían además quemar los atributos de la realeza y el feudalismo, sirvieron mucho en las fiestas republicanas. Esta alegoría es, por lo demás, objeto de acerbas críticas: «¿Qué quiere decirse, ironiza, Lecomte, con las hogueras que proponen establecer para consumar a los ojos del pueblo los restos de los signos del feudalismo?» Una de dos —prosigue él—: o esos signos existen aún, y en tal caso más vale hacer otra cosa que un simulacro de incendio; o no existen ya, y en tal caso la ceremonia resulta superflua. La cuestión que plantea Lecomte está en el fondo del debate general sobre las fiestas de la Revolución: en una fiesta soñada idealmente como fiesta de las Luces, ¿puede figurar la sombra y el horror? El temor supersticioso de dar cuerpo a lo que quiere negarse, siempre sensible en la fiesta, es, cuando se trata del 21 de enero, vivida más vivamente aún: así se explica el laconismo de las disposiciones oficiales como, en la fiesta real, la pobreza de figuración. El 21 de enero, en las plazas, fuegos de alegría queman pergaminos y cetros. Y los cortejos pasean, perdidos entre los Bruto, la Libertad, los Rousseau, los Franklin, algunas raras Realeza. ¿Y Luises XVI expresamente designados? Menos aún. Y en tal caso, la figuración elegida a menudo hace irreconoscible la figura real: en Burdeos, el 2 pluvioso año II, entre las dos puertas del «templo» se levanta una figura del Perjuro. Y sin duda el espectador bien situado puede leer en la corona que ciñe la cabeza de esta imagen alegórica: Luis XVI. Pero las actas y relaciones de periódicos sólo tuvieron ojos, al parecer, por el ceremonial de abstracta ejemplaridad: es el castigo del Perjuro lo que retienen.

Los aniversarios del año II, improvisados antes de que la Administración se apodere de la celebración, abandonados por eso mismo a una invención menos envarada, dejan pese al acento de inversión alegre y como el eco carnavalesco que uno puede captar en ellos, penetrar un malestar. En Conches, el 20 ventoso año II, el desgraciado objeto de la risotada pública arrastrado sobre una carreta no es Luis XVI sino —¿una estatua de iglesia arrancada de su zócalo?— ¡San Luis en manto real! Imagen sobredeterminada: pues está encargada, además, de representar a Luis XVI: es la cabeza de «Capeto, el Santo, representando el gran Veto, su nieto». En esta amalgama ¿no vemos aflojar la carga paródica y neutralizarse el carácter de venganza bufonesca? Verdad es que el insulto carnavalesco destrona a un rey sólidamente establecido sobre su trono: es entonces que da gusto injuriarle o pegarle y destronarle por un día. La puesta en escena de la fiesta, en cambio, destrona a un rey ya destronado; se ve obligada a redoblar banalmente un acontecimiento del que en ningún caso puede igualar la emoción trágica o la fuerza escandalosa. Por lo demás, no lo quiere en modo alguno y no deja ver más que el mínimo. ¿Y oír? Incluso en este dominio menos explícito, el problema de la celebración se hace notar; cuando la fiesta parisina del año III —primer gran modelo oficial—, la marcha fúnebre ejecutada por el Instituto Nacional de Música se considera demasiado suave. ¿No se diría que se ha querido deplorar la muerte del tirano? Gossec quiere salvar su obra: «La gente se entregaba sólo a las suaves emociones que inspira a las almas sensibles la felicidad de verse liberados de un tirano...»

El desvanecimiento del acontecimiento se obtiene, pues, por un simbolismo voluntariamente inacabado, en que la imagen no está más que para ceder el puesto a los discursos; ora el que en la punta de las astas blanden los portaestandartes de los desfiles sentenciosos; ora aquellos, más ricos, evidentemente, con recursos retóricos y con rodeos eufémicos, que pronuncian sobre los altares de la patria los oficiales municipales. Ocurre a esos oradores, sin duda, que abordan de frente el acontecimiento o que no dicen del mismo ni pío. No obstante, más interesante es la categoría, por lo demás ampliamente mayoritaria, de oradores que se las ingenian para no hablar del 21 de enero para ignorarlo mejor. Dos rasgos sorprenden al lector de esos discursos en que la memoria se entenebrece: el desvanecimiento de la persona del rey; e incluso, hecho notable en una fiesta de la que se

conoce el título, el desvanecimiento del castigo. Varios efectos oratorios despiden la imagen del supliciado. Apenas se trata de Luis XVI, apenas de Capeto. Al azar de los discursos es el «rey-perjuro», «un rey pérfido», «el último tirano coronado», «el juguete de una mujer impúdica y mala». O, incluso, expresión en la que indudablemente más se oculta, en la institución temporal, el rey sagrado de la realeza capeta, «el primero de los funcionarios». La argumentación contribuye a embrollar también los rasgos del rey: no se trata de él como de la realeza que encarna, por casualidad y casi por mala suerte. Sus fechorías personales, tomadas en la secuencia complacientemente desarrollada de los delitos de los reyes, se descolorean y banalizan. Pues el tema favorito de los creadores es que Francia castigó en el último de sus reyes los excesos de los predecesores, no menos culpables que el propio último rey: «ejemplo terrible de la justicia que se aplica finalmente en un siglo u otro a la autoridad usurpada...» «En un siglo u otro...», esta indiferencia histórica tiene una función precisa: en la secuencia compacta de los tiempos que se evocan, no es tanto la historia que se descifra como la naturaleza segunda y desviada; y la responsabilidad colectiva mantiene a distancia las imágenes de un castigo demasiado personal.

El suplicio real, en efecto, hace surgir el eufemismo: nada de cadalsos en estos discursos en que la «espada nacional» es la imagen más brutal de la guillotina. Apenas si se habla de muerte: se prefiere designarla como el «precio de todas las fechorías», un «acontecimiento terrible»; o incluso, con un largo rodeo, en que se lee la voluntad crispada de proyectar fuera de sí la culpabilidad: «esta consecuencia tan verdadera, tan justa, tan natural, que se encontraba tan justamente en el orden de las cosas». En esta inmensa neutralización y naturalización de lo inconfesable ¿en qué se convierte el 21 de enero? En el día en que se levantó el trono de la libertad; el aniversario de la República. Podría ser igualmente el 10 de agosto o el 1 vendimiario. El aniversario ha desaparecido. En este sentido, y sólo en él, esta fiesta olvidadiza es una segunda ejecución a muerte.

¿En definitiva, quién castigó a quién? Puede prestarse oído atento a esos discursos sin comprenderlos. Muchos sobre el proceso, sobre los desgarros de la Convención, remiten el castigo a la Providencia o al triunfo alegórico de una virtud (ora la Bienhechora Libertad, ora la Sabiduría, ora, también, cuando los oradores se preocupan por marcar la oiginalidad

de esta «época» de la Revolución con respecto a las demás, la Justicia). Puesta en escena privilegiada de una virtud inmóvil, y que parece no tener más motivo que el de proporcionarle una expresión adecuada, el 21 de enero no requiere más actores expresamente designados.

Imágenes y discursos, empero, derivan de lo ornamental, y todo ello nada sería si el ceremonial de la fiesta no optase también él por ordenarse alrededor de una historia despedida. Pues las instrucciones de nivoso año III dieron a la fiesta una fisionomía específica que conservará hasta el final: fiesta de los «asalariados de la República», cuyo núcleo será la declaración de odio a la realeza. Del año III al año VII, el lugar del juramento que desde el principio asegura la coherencia de la fiesta, no cesa de aumentar; todavía expeditivo en las ceremonias del año IV, el ceremonial del juramento se complica y extiende en el año VII: una invocación al Ser supremo la acompaña obligatoriamente, como para significar más vigorosamente al grupo jurante la presencia de una transcendencia; además «imprecaciones contra los perjuros», ocasión de fragmentos de bravura escolares para los profesores de escuela centrales que describen con un bello conjunto la errancia interminable y el mordisco del remordimiento como los frutos merecidos del perjurio. Se palpa bastante qué cadena de asociaciones de ideas tiene que desarrollar la fiesta. Al describir de entrada los castigos que cargan con los perjuros —sanción de la ley que los jurantes acaban de imponerse—, la fiesta es una empresa nacional de intimidación. Y todos pueden, en un 2 de pluvioso, apreciar su seriedad: el castigo que cayó sobre un rey perjuro está ahí para apoyar la lección general dispensada por una pedagogía del Miedo.

Por lo demás no es necesario que las imprecaciones desarrollen sentenciosamente este miedo para convencerse de que constituye el verdadero fondo de la fiesta. Todo coadyuva a sostenerlo: la fórmula sacramental, escrita en grandes caracteres sobre el altar de la patria, las gradas que hay que subir para llegar a la «elevación» sobre la que hay que jurar; la Constitución del año III, en la que hay que apoyar la mano izquierda; hasta la tensión heroica que, con el brazo en alto, el cuerpo bien o mal tiene que mimar. Y más aún, la coerción muda de la mirada de los espectadores. Este ceremonial inflexible de la muerte jurada sirve para suscitar un terror del que no pocas actas dejan constancia a través del armazón de su lenguaje oficial: son numerosos los hom-

bres que se escurren en el momento de la prestación; que intentan rebajar la fórmula de juramento, introducir en él una alteración que, siquiera leve, se percibe justamente como anuladora; y numerosos incluso los que, en el instante de declarar o firmar, se quedan petrificados por una parálisis misteriosa: ¿en este «mal súbito» no puede reconocerse la simulación sincera de la histeria?

Pero el juramento sólo da miedo porque el miedo es la tierra en la que el juramento planta raíces. Hacer jurar con tanta obstinación odio a la realeza y fidelidad a la República sólo se comprende por el miedo creciente de un futuro que excluyendo a ésta contendría a aquélla. El objeto del juramento es la Revolución insuperable; pone en escena no sólo la imposibilidad consentida por todos, de hacer marcha atrás, sino incluso la imposibilidad de un porvenir diferente del de una repetición. Jurar la perpetuación de un presente sin fecundidad, ¿no es lo que persiguen todos los que prestan juramento, de los que Sartre dibujó la figura con tanta brillantez? Lo que el jurante niega es el tiempo en su dimensión corruptora.[24] La finalidad conservadora de la fiesta se despliega fácilmente en la pedagogía que aguanta el juramento. Derecho de vida y muerte de todos sobre cada uno, el juramento es la seguridad colectiva contra la debilidad individual, y a un mismo tiempo contra la deriva incontrolable de la historia.

Se dirá sin duda que esta unanimidad tensa y coaccionada, en que la conmemoración desempeña tan evidentemente su función de clausura, vale por una fiesta negra, poco representativa: pues la fiesta de la muerte del rey, en toda la historiografía de las fiestas revolucionarias, es la fiesta a la inversa. Reflejo inverso y lúgubre de la más bella de las fiestas, la que, en el hilo directo de la revolución, parece encarnar la regeneración: esta Fiesta de la Federación, en que se juraba fidelidad al rey, cuando en ésta se jura odio a la monarquía. Pero no nos engañemos: se dan fiestas felices de la muerte del rey, de las que las actas llevan un acento de alegría y libertad. En los «2 pluvioso» que relatan, los sombreros saltan al aire en la punta de bayonetas, farándulas infatigables se enlazan y desatan alrededor del árbol de la Libertad; la juventud aporta sus provisiones en los albergues, suelta en carrera o del palo de la cucaña chales de seda o vasos de

24. J.-P. SARTRE, *Critique de la Raison dialectique*. París, Gallimard, 1960.

plata, y vacía muchas botellas, pues «para cantar bien el *requiem æternam* de la realeza francesa» es indispensable «tomar la botella en mano»; se respira «la buena alegría del campo» y a veces incluso, abandonando el aire «querido de los franceses», se ponen a tararear *tout est charmant chez Aspasie.* De estas fiestas graciosas e ingenuas, que uno se figuraría venidas de una Helvecia ideal, ¿la historia es el horizonte? Donde el objeto de la fiesta estaba presente, no dejaba, lo vimos ya, ningún lugar al sentimiento de la fiesta; aquí, en donde se expande este sentimiento, el objeto de la fiesta está ausente. Sin duda se percibe en la fiesta la esperanza de que todo vuelve a empezar; saltando por encima del 21 de enero la fiesta dice celebrar los días de niñez de la Revolución. Pero, una vez más, esta antecedencia no viene seguida de ninguna consecuencia. De la evocación del pasado no se retiene más que el tono benéfico y la importancia normativa para un presente en que claramente se absorbe toda la fiesta.

En la fiesta de la Reconquista de Tolon, en la Ferté-sous-Jouarre,[25] la historia pertenece al cortejo: en un carro, flanqueado por la Pintura y la Victoria, la mujer que la encarna apoya la mano izquierda sobre un libro dorado, «y con la derecha, con una soberbia pluma de pavo, hace ver que escribe las hazañas de nuestros guerreros». Ella es, efectivamente, la historia captada por la fiesta: una falsa historia; registradora de una única posibilidad. Si las fiestas revolucionarias no quieren oír hablar más que de esa historia, no significa evidentemente que cada fiesta particular no esté vinculada a la historia: nada tiene de contradictorio reconocer en la fiesta, a un tiempo, la inserción temporal y la fuga hacia lo extratemporal. Pero ya no es posible quedarse con el primero de estos rasgos, como tantos historiadores han hecho, impacientes por referir la enigmática diversidad de las fiestas a la complicidad de un proyecto político. No se sabe aún demasiado bien lo que se ve, dice y lleva a cabo en estas fiestas: las vueltas y revueltas de los cortejos, los objetos sagrados, que pasean, las arquitecturas perecedoras que las cobijan, las fórmulas que conviene pronunciar, las figuras de la ceremonia; menos se sabe aún cómo se capta un sentido bajo tales apariencias. Se trata, pues, de un clima

25. «Bulletin du diocèse de Meaux», t. I.

colectivo de inquietud curiosa e indagadora que la fiesta reclama; en la que la disciplina histórica vendría a anclar y a equilibrar la ambición antropológica.

Si es a una salida de la Historia que la fiesta nos invita, no es, en revancha, a una salida de la historia que nos inclina la historia de las fiestas. Pero importa saber que, tomadas globalmente, las fiestas quieren revivir por su cuenta una historia manipulada, reajustada, contenida. La fiesta tolera mal el cambio. Se las ingenia para exteriorizarlo y neutralizarlo en un ritual; persigue sin cesar corregir la imprevisible indeterminación. Es una inmensa empresa de rectificación: por lo menos así es de las fiestas de la Revolución francesa.

COLABORADORES DEL TERCER VOLUMEN

ARON, Jean-Paul: enseña en el Centro de Investigación Histórica de la École Pratique des Hautes Études (VI sección). Filósofo y científico de formación, ha pasado de la epistemología y la historia de la biología a la antropología histórica. Editor de la *Philosophie zoologique de Lamarck* (col. «10 × 18 UGE), autor de *Essais d'épistémologie biologique* (C. Bourgeois, 1969) y de *L'Anthropologie du conscrit français* (en colaboración con P. Dumont y E. Le Roy Ladurie, Mouton, 1973). Publicó dos estudios sobre la alimentación: *Essai sur la sensibilité alimentaire à Paris au XIX*^e *siècle* (A. Colin, 1967, «Cahiers des Annales», n.° 25), y *Le Mangeurs au XIX*^e *siècle* (Laffont, 1973).

BESANÇON, Alain: subdirector de estudios en la École Pratique des Hautes Études (VI sección). Especialista de historia de Rusia e historia psicoanalítica, es autor de *Tsarévitch immolé* (col. «Recherches en sciences humaines». Plon, 1967), y de una colección de artículos, *Histoire et expérience du moi* (col. «Science». Flammarion, 1972).

CHARTIER, Roger: asistente de historia moderna en la Universidad de Panthéon-Sorbona (París I). Especializado en la sociología cultural del siglo XVIII, sobre la que publicó *L'Académie de Lyon au XVIII*^e *siècle* (*Nouvelles études lyonnaises*. Ginebra, 1969), así como varios artículos en la «Revue d'histoire moderne et contemporaine» (n.° 3, 1973) y la «Revue française d'histoire du livre» (n.ºs 1-2, 1971; n.° 6, 1973).

CHEVALIER, Jean-Claude: profesor de lingüística general en la universidad de París VIII. Colaborador de la *Grammaire Larousse du Français contemporain* (con M. Arrivé, Cl. Blanche-Benveniste y J. Peytard, 1965); editor (con R. Breunig) de Guillaume Apollinaire, *Les Peintres cubistes* (col. «Miroirs de l'Art», Hermann, 1965). Autor de *La Notion de complément*. (Ginebra, Droz, 1968), *Alccols, étude stylistique* (Minard, 1970). *La Grammaire* (en colaboración con M. Arrivé. Klincksieeck, 1971). Secretario general de la revista «Langue française» de Larousse.

DETIENNE, Marcel: subdirector de estudios de la École Pratique des Hautes Études (VI sección). Autor de *Maîtres de vérité en Grèce archaïque* (Maspero, 1967; 1973, 2.ª ed.), *Les jardins d'Ado-*

nis («Bibliothèque des histoires». Gallimard, 1972) y editor de *Il mito greco* (Bari, Laterza, 1973).

FERRO, Marc: director de estudios de la École Pratique des Hautes Études (VI sección) y codirector de los «Annales» (ESC). Autor de *La Révolution de 1917* (Aubier), cuyo I tomo, *La chute du tsarisme et les origines d'octobre,* apareció en 1967 y el tomo II, *Octobre, transformation d'une société,* está en preparación, y de *La Grande Guerre 1914-1918* (col. «Idées». Gallimard, 1969). Ha realizado varios filmes históricos, en particular *La Première Guerre mondiale* (en colaboración), en la serie «Trente ans d'histoire» (Pathé-ORTF, 1964), así como *Lénine par Lénine* (en colaboración con P. Santon, Pathé-ORTF, 1970). Dirige la colección «Questions d'histoire» de Flammarion.

LE GOFF, Jacques: director de estudios y presidente de la VI sección de la École Pratique des Hautes Études. Principales publicaciones: *Marchands et banquiers du Moyen Age* (PUF, 1956), *Les Intellectuels au Moyen Age* (col. «Le temps qui court». Seuil, 1957), *La Civilisation de l'Occident médiéval* (col. «Les Grandes Civilisations», Arthaud, 1965), y una colección de artículos en curso de publicación: *Pour un autre Moyen Age* (Bibliothèque des Histoires», Gallimard).

LE ROY LADURIE, Emmanuel: profesor del Collège de France. Prin cipales publicaciones: *Les Paysans de Languedoc* (SEVPEN, 1966. 2 vols.) *Histoire du climat depuis l'an mil* («Nouvelle Bibliothèque scientifique». Flammarion, 1967), y una colección de artículos, *Le Territoire de l'historien* («Bibliothèque des Histoires». Gallimard, 1973).

OZOUF, Jacques: director de estudios de la École Pratique des Hautes Études (VI sección). Autor de *Nous les maîtres d'école,* autobiografía de enseñantes de la Belle Époque (col. «Archives». Julliard, 1967). Copresentador, con Pierre Nora, de las notas de diario de Vincent Auriol, *Mont septennat* (1947-1954) [col. «Témoins». Gallimard, 1970], y coeditor de la versión íntegra del *Journal du septennat* del que hace la edición crítica del tomo VII, 1953 (Armand Colin, 1972).

OZOUF, Mona: encargada de investigaciones del CNRS. Además de numerosos artículos, autora de *L'École, l'Église et la République, 1871-1914* (col. «Kiosque». Armand Colin, 1963). Prepara una importante obra sobre las fiestas revolucionarias.

PETER, Jean-Pierre: «maître» asistente de la École Pratique des Hautes Études (VI sección). Prosigue trabajos sobre la historia de la medicina y las enfermedades y sobre las relaciones entre medicina y la sociedad en los siglos XVIII y XIX.

REVEL, Jacques: agregado de investigaciones en el CNRS. Prepara una obra sobre las sociedades italianas en la época moderna. Se interesa por los problemas de la cultura popular. Codirector de la colección «Archives».

ROCHE, Daniel: profesor de la Universidad de París VII. Además

de numerosos artículos, ha colaborado en los trabajos de la École Pratique des Hautes Études (VI sección) sobre *Livre et société* (Mouton, 1965, 1970; 1965, 1969. 2 vols.). Autor de una tesis sobre *Les Lumières en Provence, 1680-1783* (1973).

VIDAL-NAQUET, Pierre: director de estudios de la École Pratique des Hautes Études (VI sección). Principales publicaciones: *Clisthène l'Athénien* (en colaboración con Pierre Lévêque. Belles Lettres, 1964), *Le Bordereau d'ensemencement dans l'Égypte ptolémaïque* (Bruselas, Fundación epigtológica Reine Elisabeth, 1967), *Mythe et tragédie dans la Grèce ancienne* (en colaboración con J. P. Vernant. Maspero, 1972), *Économies et sociétés dans la Grèce ancienne* (en colaboración con Michel Austin. Coll. «U 2», Armand Colin, 1972). Por otra parte es autor de obras de historia y política contemporáneas, en particular de *L'Affaire Audin* (Ed. de Minuit, 1958), *La Torture dans la Republique* (Ed. de Minuit, 1972) y *Journal de la Commune étudiante* (en colaboración con Alain Schnapp. Seuil, 1969).

Índice

PRIMERA PARTE: Nuevos temas 7

El clima. La historia de la lluvia y el buen tiempo, por *Emmanuel Le Roy Ladurie* 9

El inconsciente. El episodio de la prostituta en *¿Qué hacer?* y *El subsuelo,* por *Alain Besançon.* 37

El mito. Orfeo y miel, por *Marcel Deitenne* . . . 61

Las mentalidades. Una historia ambigua, por *Jacques Le Goff* 81

Ejemplos de historia de las mentalidades . . . 98

La lengua. Lingüística e historia, por *Jean-Claude Chevalier* 99

El libro. Un cambio de perspectiva, por *Roger Chartier* y *Daniel Roche* 199

Los jóvenes. Crudo, niño griego y cocido, por *Pierre Vidal-Naquet* 141

El cuerpo. El hombre enfermo y su historia, por *Jacques Revel* y *Jean-Pierre Peter* 173

La cocina. Un menú en el siglo XIX, por *Jean-Paul Aron* 197

La opinión pública: Apoligía de los sondeos, por *Jacques Ozouf* 225

El cine ¿Un contraanálisis de la sociedad?, por *Marc Ferro* 241

La fiesta. Bajo la Revolución Francesa, por *Mona Ozouf* 261